جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية اصول الدين بالرياض
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الحداثة في العالم العربي
دراسة عقدية

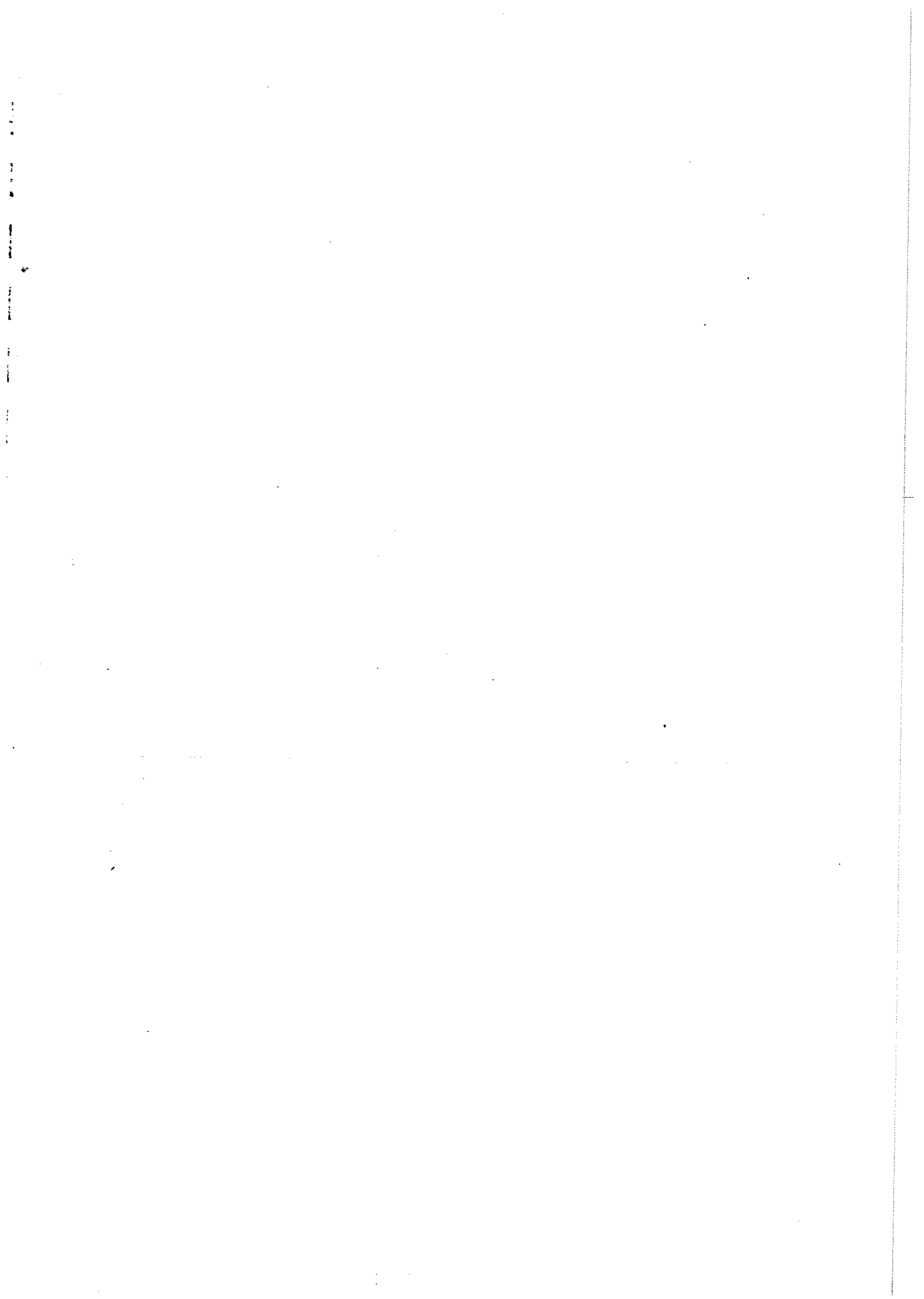
بحث أعد لنيل درجة الدكتوراة

إعداد
محمد بن عبدالعزيز بن أحمد العلي

إشراف
فضيلة الدكتور ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
في كلية اصول الدين بالرياض

١٤١٤هـ

المجلد ٤



الحداثيون لا يرفضون كل قديم

١ – هناك من الحداثيين من يرى رفض الماضي كله ، وهدمه ، دون النظر فيه أو بحثه [١]. يقول الحداثي المغربي سعيد بن سعيد بأن المثقف التاريخاني يقرر وجوب « طرح الماضي ظهرياً ، حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ، ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقة التأخر التاريخي ، بل السبيل الوحيد إلى ذلك هو استلهام درس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر ، الذي استطاع أن يصفي الحساب مع الكثير من الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية، واجتماعية ، ومعرفية ، واقتصادية ، وأيديولوجية » [٢].

فهؤلاء يرون أن « باب الحداثة لا يفتح إلا متى قمنا بإعمال فأس يجتث التراث من أساسه » [٣].

ولهذا يقول الحداثي الماركسي محمد دكروب عن طائفة من شباب الحداثة ، وموقفهم من التراث :

« ... ، فإن الثورة على كل الأشكال والأنواع السابقة في بناء العمل الأدبي ، رافقتها رغبة عارمة من جيل الشباب تهدف إلى محو كل ما سبق ... .

هذا النوع الطفيلي ، هو أكثر الناس صراخاً بالطليعية ، وتطرفاً في نفي كل ما سبق ، والشطب عليه ، ووضعه في خانة التخلف والرجعية » [٤].

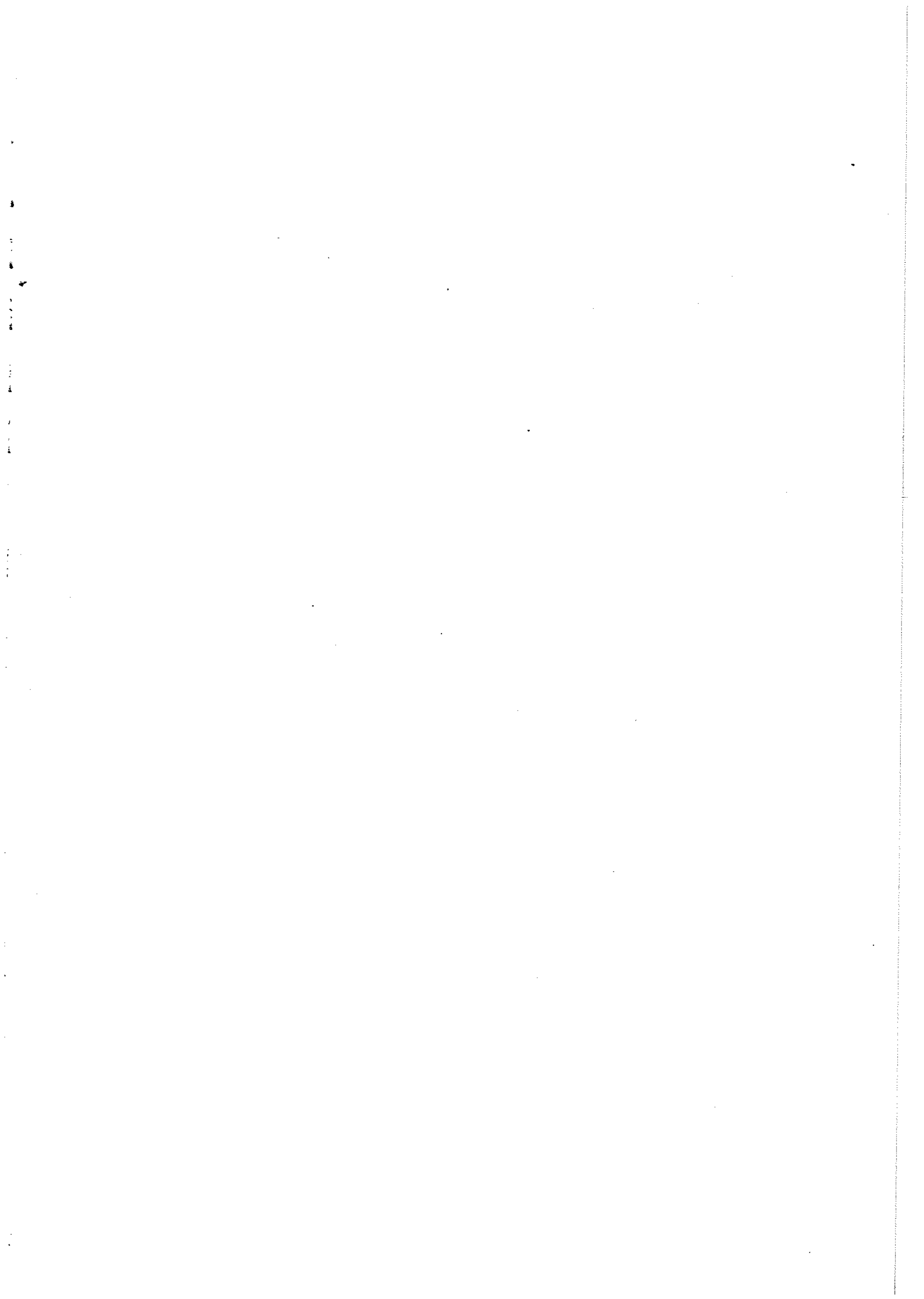
---

(١) انظر : عبدالوهاب البياتي في أسبانيا ص ٩٠ ، ١٢٤ ، والحداثة في الشعر المعاصر بيانها ومظاهرها ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤) الأدب الجديد والثورة ، كتابات نقدية ص ٦٢ ، ٦٣ .



ثم ينتقد هذه الطائفة قائلاً :

« وهذا النوع الزائف المزيف ، هو آفة كل مرحلة تجديدية ثورية، سواء في الأدب والفن ، أم في حركة النضال السياسي » [١].

وهذا النقد منه ليس لأنهم نفوا التراث ؛ وإنما لأنهم لم يؤمنوا بالحركات الثورية فيه ، وكل ما يعد إرهاصاً للحداثة .

٢ – هذا هو موقف قلة قليلة من الحداثيين ، أما الاتجاه العام والرئيس ، والمنظر له في العالم العربي فهو عدم رفض القديم كله .

فليس كل قديم يرفضه الحداثيون ، ويثورون عليه ، فثورتهم مقصورة على ما يصفونه بالثابت ، والساكن ، والمألوف ، والمعروف والسائد .

ويعنون بذلك القرآن والسنة ، وما جاء فيهما من عقيدة وشريعة ، وقيم وأخلاق ، إنهم يعنون مصادر الدين ، وما صدر عنها .

أما الحركات الثورية والباطنية والفلسفية ، والمذاهب العقلانية المنحرفة ، والفساق ، والخارجون على المنهج الإسلامي المستقيم ، كل أولئك معظمون عند الحداثيين ، بل قد يعدهم بعض الحداثيين أسلافاً لهم في المذهب الحداثي الثوري ؛ لرفضهم الدين الإلهي الحق ، فلا يرفضونهم ، وإن كانوا من القدماء والماضين ، فيجمعهم الخروج ، والتجاوز ، ورفض النمطي والسائد والثابت [٢].

ولهذا فإنهم ينادون بحداثة « تتصالح مع التراث ، الذي هو نقيضها ، وتتصالح كذلك مع الكونية ، مع الموروث المطلق لمجمل البشرية » [٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٣/٩، ١٠، ٢٥، ٢٩٣ ، وشعرنا الحديث إلى أين ص ١٠٢،والحداثة في الشعر المعاصر ص ٦ ، وقضايا الشعر الحديث ص ١٧ .

(٣) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٨٥ ، وانظر ص ١٢ .

بل إنهم قد يستعملون ألفاظ القرآن والسنة ، ويوظفونها لخدمة الحداثة والتحديث ، ويعدّون هذا إفادة من التراث ، دون أن يحكمهم ، بل هم يحكمونه ، ويتصرفون به ، أخذاً ورداً ، حسب عقولهم ، وشهواتهم ، وعواطفهم .

يقول أدونيس :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً ، لا يمكن أن يقال عن أي إنسان ، مهما بلغت درجة رفضه ، ذلك أن رفض الماضي رفضاً تاماً مستحيل .

إن مسألة الصلة بالماضي لا تبحث من زاوية الرفض أو القبول ، بل من زاوية فهم هذه الصلة ، ووجهة النظر في تحديد طبيعة هذه الصلة ، وتحديد ما نتصل به ، وما لا نتصل ، وهذه مسألة تطرح قضية الثابت والمتحوّل في تراثنا ، ما الثابت في تراثنا ، وكيف نحدده ؟ ، ما المتحول وكيف نحدده ؟ ، بمن وبأي شيء نرتبط وكيف ؟ عمّن وعن أي شيء ننفصل وكيف ... » [١].

ويقول في موضع آخر :

« إن القول عني بأنني أنادي بالانفصال عن الماضي إطلاقاً ، يتجاهل ، أو يجهل الواقع ... ، إن الماضي الذي أدينه هو ماضي السلبيات ، والجوانب الرجعية ، لا الماضي إطلاقاً ... » [٢].

ويقول :

« إن رفض الماضي رفضاً تاماً عبارة متناقضة جوهرياً ، عدا أن ذلك مستحيل » [٣].

ثم يبين أنه لا يختار من الماضي إلا عناصره الثورية ، فيقول :

---

(١) زمن الشعر ص ١٢٧ .

(٢) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٣ .

(٣) مجلة الآداب ، ع ٦ ، ١٩٧٠م ، ص ٢٥ .

« الثورة ليست تكراراً للماضي ، وليست إحياءً ، إنها تعيد النظر في الماضي ، فتأخذ منه عناصره الثورية ، وترفض كل ما يناهض الثورة أو يناقضها »[1].

ويقول أيضاً :

« لا يمكن رفض الماضي ككل ، هذا عبث ، حين أقول : إنني أرفض الماضي ، أعني – وهذا ما أريد أن يكون واضحاً – أنني أرفض الجوانب التي تعجز عن الحضور ، وعن مواكبة المستقبل ... .

وهذا الرفض يعني أن العربي الذي كاد أن يسيطر على العالم في القديم ، يستطيع أن يسيطر عليه اليوم بشكل آخر ، لكنه لن يسيطر بالخضوع إلى الماضي ، أو إلى أشكاله ، بل بانطلاقه من اللهب الذي انطلق منه أسلافه .

الشكل الآخر هو الشكل المنبثق عن سيطرة الإنسان على لحظته الراهنة ، العربي ما يزال يعيش في اللحظة الماضية ، ومن هنا تمسكه بالماضي وبأشكاله جميعاً ، بهذا المعنى رفض الماضي هو إحياء لأهم ما فيه ، هو تأكيد على الإنسان وقدراته .

واللهب هو هذه الطاقة الخفية التي حركت تاريخنا ، وألهمت صانعيه الكبار ، وهذا اللهب هو في جوهره هاجس الارتقاء بالإنسان ، هاجس أن تكون الأرض سماء ثانية »[2].

وقوله « أن تكون الأرض سماء ثانية » ، أي أن السماء كانت مصدر « المعرفة » والقيم في الماضي ، وهذه هي الأولى ، أما في المنظور الحداثي فلابد أن تكون الأرض هي مصدر « المعرفة » ، وبذلك تكون سماء ثانية .

---

(١) مجلة الطريق ، ع ٣ ، ١٩ نيسان ١٩٧٠م ، ص ٢٤ .

(٢) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٣٩ .

ثم تأمل قوله :

« آه يانعمةَ الخيانة –
أيها العالم الذي يتطاولُ في خطواتي
هوّةً وحريقة
أيها الجثة العريقة
أيها العالم الذي خنته وأخونه
أنا ذاك الغريق الذي تصلّي جفونه
لهدير المياه
وأنا ذاك الإله –
الإلهُ الذي سيُبارك أرضَ الجريمة
إنني خائنٌ أبيع حياتي
للطريق الرّجيمة ،
إنني سيّد الخيانةْ »[1].

ويخاطب الشيطان قائلاً :

« خفْت ؟ غيّر وجهك المنهزما
أيها الشيطان يا مركبتي فوق النجومْ
أنا لا أخشى الطريقَ الأبكما
إنني ريحٌ سمومْ
إنني كالصّدَفَة :
تحت وجهي حُفرت مقبرتي
أفْجر الأحلامَ في أهدابك المرتجفه
وابْقَ في حُنجرتي ،

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٣٤٤ .

أيها الشيطان يا مركبتي تحت النجومْ »[١].

ويتحدث أدونيس ، عن المبدعين في تراثه وأسلافه ، فيذكر منهم امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة ، والذي أعجبه من شعرهما ، كما يقول :

« إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من حيث كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينياً واجتماعياً ، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية ، فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع ، وإن كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة اللاخطيئة ، فاللذة هي وحدها القيمة .

إن الانتهاك ، أي تدنيس المقدسات هو ما يجذبنا في شعرهما ، وإن العلة في هذا الجذب أننا شعورياً نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان... ، فالإنسان حيوان ثوري »[٢].

ولهذا فإن الماضي ، الذي يجب أخذه هو الماضي الثقافي ، الذي أنتجه الحلاّج والرازي وابن الرّاوندي وشبلي شميل وفرح أنطون ، كما يقول ذلك أدونيس ، ثم قال : « ولسوف نكمل ما بدأه هؤلاء فنشك ونرفض ونغيّر »[٣].

وكذلك الماضي الذي أنتجه امرئ القيس وأبو نواس وأبو تمام ، والشريف الرضي والمعري « ومئات العقول الأخرى في تراثنا العربي ، التي غيّرت ورفضت وتمردت على الأليف والموروث والعادي والتقليدي »[٤].

ثم قال بعد ذلك :

« نشير – أيضاً – بشكل خاص إلى جابر بن حيان ، وأبي بكر

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

(٢) الثابت والمتحول ١/٢١٥،٢١٦ .

(٣) انظر : زمن الشعر ص ٢٣٩ وانظر ص ٤٩ ، ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٣ ، وانظر ص ١٣٠ ، والشعرية العربية ص ٨٣ ، ٨٤ .

محمد بن زكريا الرازي ، وابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة ، الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردَّد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ، وساد لديهم حب المعرفة للمعرفة ذاتها ، وحس البحث والثقة بالعقل الإنساني أنه قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً »[(١)].

ثم قرر « أن صورة العالم الأرضي في الرؤيا الدينية زائلة ، أي فانية ؛ ولذلك لا يجوز خلق الآلهة الأرضية ، أو الوقوع في وَهْم (الجنة الأرضية) ، وهو وَهْم يخلقه بامتياز الشعر »[(٢)].

ولهذا يقول الحداثي العراقي عبدالوهاب البياتي أثناء حديثه عن أدونيس وكتابه (الثابت والمتحول) :

« يحاول أدونيس في (الثابت والمتحول) بعد مئات الصفحات أن يثبت أن الشعوبية في الفكر العربي والثقافة هي التيار الأصيل الوحيد الذي كان ، ويتأسف ويأسى لأن هذا التيار قد قمع ... »[(٣)].

ويقول البياتي - أيضاً - :

« لقد روى لي أحد الأصدقاء أن أدونيس دُعي مرة لإلقاء محاضرة في الولايات المتحدة ، وقد ذكر أمام الحاضرين أن كتاب (ألف ليلة وليلة) هو الكتاب العربي الوحيد الذي يستحق القراءة ، وقد ذكر ذلك في محاضرته أمام حشد من المستشرقين والأساتذة والباحثين مما أثار

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١ ، وانظر ما قرره الحداثي محمد الفيتوري من ضرورة الاهتمام بأمثال من ذكرهم أدونيس ، راجع قضايا الشعر الحديث ص ٢٣٦.

(٢) زمن الشعر ص ٦٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١٣ .

استنكارهم ... ، وربما إذا ما دعي أدونيس مرة أخرى لإلقاء محاضرة في مكان آخر سيعلن مثلاً أن مهيار الديلمي هو الشاعر الوحيد في تراث الشعر العربي ، وهلم جرا .

ويمكن تفسير سلوك أدونيس هذا بالباطنية الشعوبية ، التي تجلت من خلال تغييره لمواقع أقدامه ، وانتقاله من الحزب القومي الاجتماعي إلى أن يصبح قومياً ، ثم ناصرياً ، ثم ماركسياً ، ثم ما لا أدري ، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على حقده على هذه الاتجاهات ، ولكنه أراد أن يجرّبها لأسباب باطنية تخفى علينا .

والغريب أن ثورة إيران لم تهزه بقدر ما هزه عرق خفي لم يظهر من هذه الثورة »[١].

ويقول أدونيس :

« يجب أن نميز في التراث بين مستويين : الغور والسطح ، السطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والأشكال .

أما الغور فيمثل التفجر ، التطلع ، التغير ، الثورة ؛ لذلك ليست مسألة الغور أن نتجاوزه ، بل أن ننصهر فيه .

الشاعر الجديد ، إذن منغرس في تراثه ، أي في الغور ، لكنه في الوقت ذاته منفصل عنه ، إنه متأصل ، لكنه ممدود في جميع الآفاق »[٢].

توظيف التراث

يتلاعب الحداثيون بألفاظ القرآن الكريم ، وما جاء فيه من قصص، فيدخلونها في مقالاتهم وأشعارهم ، التي تصف الزنا والخنا ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

والتمرد الحداثي ، ونحو ذلك ، ويسمون ذلك توظيفاً للقرآن والتراث ، وإليك بعض الأمثلة :

١- يكثر أدونيس من تلاعبه بألفاظ القرآن واستغلالها في خدمة فكره الحداثي ، ومن ذلك قوله :

« من يعطيني ورقةً أحمّلها أكداساً من البخور والصندل أنقّطها
كالعروس وأجلوها
أقرأ عليها سورة مريم
أهز فوقها جذوعي من الشوق والحلم
وأرسلها إلى أحبابي
مليئة كالتفاحة
خفيفة وخضراء كمهرة الخضر !
...
أنتم أيها الملائكة
الأطهار المنقذون
القوّاد الحكماء ... إلخ » [١].

٢- ويخاطب حبيبته ، ويقول :

« عمّقي فوهة الصدّر صيري متاهةً واحضنيني
يكون لي تاريخ من الرّعد
...
بين الزغب أنصب خيامي
أختلج
أهيءُ عدة السفر

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٦٩ ، ٥٧٠ .

كل خلجة بلاد والطرق مضيئة كأحشائي

ننحني نتوتّر نتقابل نتقاطع نتحاذى

أنا لِباسٌ لكِ وأنتِ لباسٌ لي ... »[١].

ويشير عند بداية هذه الكلمات إلى قوله تعالى : (... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ...)[٢]، ومعها أشار إلى قول «القديس» النصرانى غريغوار بالاماس ، « الجسد قُبَّةُ الروح » ...[٣].

٣- ويقول الحداثي السعودي محمد الثبيتي :

« أرقيت عفتها بفاتحة الكتاب

قبلتها

فاهتز عرش الرمل وانتثرت قوارير السحاب

أسرجتها بالحلم والشهوات والصبر الجميل »[٤].

٤- ويقول :

« هذه أولى القراءات وهذا

وجه ذي القرنين عاد ... مشرباً بالملح والقطران عادْ

خارجاً من بين أصلاب الشياطين وأحشاء الرماد »[٥].

٥- ويقول بدر شاكر السياب أثناء حديثه عن حبيبته ابنة الجلبي :

« ...

وتحت النخل حيثُ تظلُّ تمطرِ كلُّ ما سعْفَه

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٢٣.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٧ .

(٣) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٠٥ .

(٤) التضاريس ص ٢٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٩ .

تراقصتِ الفقائعُ وهي تُفجَرُ – إنه الرُّطَبُ
تساقطَ في يد العذراء وهي تهزُّ في لهفه
بجذع النخلةِ الفرعاء تاج وليدكِ الأنوارُ لا الذَّهَبُ
سيصلب منه حُبُّ الآخرين ، سيُبرِيءُ الأعمى
ويبعث من قرار القبْر ميْتاً هدَّه التعَب
من السفر الطويل إلى ظلام الموت ، يكسو عظمَه اللحما
ويُوقد قلبَه الثلجي فهو بحبِّه يثِبُ ... » [١].

وعند قوله : « العذراء » ، أشار السياب في الحاشية إلى قوله تعالى : « وهُزِّي إليك بجذْع النخلة تُسَاقِطْ عليك رُطباً جَنيًا) [٢].

٦– ويقول محمد الثبيتي في موضع آخر :

« قل لليلى تجيء صباح الأحد
إنها تقف الآن بين الزلال وبين الزبد
قل لها :
ظاهر الماء ملح وباطنه من زبد
قل لها :
أنت حِلٌّ بهذا البلدْ
أنتِ حَلٌّ لهذا الولد »[٣].

٧– ومن أشعاره :

« ياغراباً ينبش النار

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ٥٩٨/١، ٥٩٩ .

(٢) سورة مريم ، الآية ٢٥ .

(٣) التضاريس ٨٣ ، ٨٤ .

يواري عورة الطين وأعراس الذباب .. .

. . .

إن قام ماء البحر صاغ الرمل بين مقاطع الجوزاء

مهراً عيطموساً فاتحاً ...

من قمة الأعراف ممتدٌ إلى ذات العماد

. . .

هذا الدم الحوليُّ منصوب على تيماء . . .

من يلقي بوادي الجن شيئاً من نحاس

من ذا يغني : لا مساس . . .

ألا قمراً يحمرُّ في غرة الدجى . . .

ونتلو على أبوابه سورة الحمى » [١].

٨- ويرسل صلاح عبد الصبور رسالة إلى صديقته ، يقول فيها :

« صديقتي

عِمي صباحاً ، إن أتاك في الصباح

. . .

صديقتي إني مريض

وساعدي مكسور

. . . خطابك الرقيقُ كالقميص بين مُقلَتيْ يعقوب

أنفاس عيسى تصنعُ الحياةَ في التراب ... » [٢].

إنه المنهج الانتقائي

هذا المنهج الحداثي هو « المنهج الانتقائي » ؛ إذ يعرض

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٠ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) ديوان صلاح عبد الصبور ١/٧٨-٨٢ .

الحداثيون التراث على أسسهم وأصولهم فما وافقها منه قبل ، وما خالفها رُدّ ، كالمسلَّمات والثوابت العقدية والشرعية .

يقول محمد أركون – مؤكداً المنهج الحداثي الانتقائي – :

« والواقع أن ابن رشد يمثل داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني الفلسفي والعلمي ، (بمعنى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع) ، وقد مثل هذه العقلانية إلى درجة أنه أثار في السوربون وأكسفورد ، (أي أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك) ، وفي القرن الثالث عشر الميلادي ، حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا بالرشدية ، أو بالعقلانية الرشدية ؛ فهو يمثل إذن مرجعية هامة داخل إطار الفكر العربي – الإسلامي ، كما ويمثل مرجعية هامة داخل الإطار الفكري الأوروبي ، أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت ، إنه يمثل نقطة التواصل والاحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين ، وعن هذا الاحتكاك الحضاري الخصب تولَّد تيار الحداثة فيما بعد »[١].

وبعد ذلك قال :

« فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين ، لا انقطاع واحد ، فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة ، وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر ، منذ أربعة قرون وحتى اليوم ، والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذي يصمّون فيه الآذان بتمجيد التراث » ، والتراث الكلاسيكي المبدع – عنده – هو « ابن سينا ، والفارابي ، والكندي ، والنظّام ، والجاحظ ، والتوحيدي ، والمعري ، والغزالي ، وابن رشد ... »[٢].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٢٢ ، وانظر ص ٣٣٩-٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٣ ، وانظر ص ٣٥٥ .

ويقرر بعضهم أن « الحداثة فعالية مستمرة في كل الأجيال ، وليست ظاهرة تخص عصراً بعينه ، بمعنى أن كل محاولة من المبدعين للتعبير عن حاضرهم ، وتغيير أنماط الفن التي ما تزال تنتمي إلى ماضيهم، انتماء يبتعد عن تلبية حاجات عصرهم ، هي محاولة تعمل بآليات متشابهة غير متعلقة بمقتضيات الموقع الجغرافي ، أو الحقبة التاريخية » (١).

فالتراث ، عندهم « خزان للأفكار والرؤى والتصورات ، تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها ، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم ، لابد إذن من الاختيار ، ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر ، والتطلعات المستقبلية ... » (٢)، لذا فهم يرون تقبل الفكر الأشعري والمعتزلي والشيعي والصوفي والفلسفي ؛ لأن فيها ما يساعد على التقدم ، ويدفع عجلة التطور إلى الأمام ، وعناصر التقدم والتطور موجودة في تلك الأفكار والفلسفات السابقة (٣).

يقول جعفر ماجد :

« تعبير الخروج عن المألوف يحتاج في رأيي إلى نوع من التوضيح ، إن الخروج عن المألوف قد يوحي بنوع من القطيعة ، بينما أفضّل أن يعبر عن المعنى المقصود بالتجاوز والتجديد ، وذلك أحسن من الخروج عن المألوف » (٤).

وتهاجم سلمى الخضراء الجيوسي المحافظين على التراث ، والداعين إلى الالتزام بما فيه من حقائق شرعية ، وكذلك تهاجم الرافضين

---

(١) الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ص ٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٨، ٢٩ .

(٣) انظر : المصدر السابق ٣٧ – ٤٠ ، وانظر : ص ٢٦٢ .

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٥٦ .

لجميع ما في التراث من حركات وأباطيل ثورية خارجة عن المألوف ، فهي تقول : « والمؤسف في هذا المجال أن من تصدى للدفاع عن التراث ، والدعوة إليه ، كان عادة سلفياً تقليدياً في تفكيره ولغته وأسلوبه ، وأن من تصدى للهجومات على التراث كان يجهله جهلاً كبيراً فلم ننتفع بأي من الفريقين »[١].

ولذلك تدعو إلى الإفادة من التراث ، أي مما حدث فيه من حوادث خارجة عن المألوف والثابت .

يقول يوسف عز الدين :

« وليس التجديد نبذ كل التراث ، والابتعاد عن القديم كله ، أو سحق الإرث الكبير ... ، إنما اختيار الجيد الأصيل من التراث بعناية ودقة ؛ ليلائم روح العصر ، ويطور حاجة الحياة المعاصرة والحضارة الجديدة »[٢].

ويقول حسين أحمد حيدر :

« لم يقف الفكر التراثي حائلاً دون الشعر الغزلي ، لكونه شعر غزل ، ولا الخمريات ، لكونها شعر خمر ، ... ، وشعر الخمريات للنواسي ، وعمر الخيام ، وغيره ... ، كل هذا لم يسقطه الفكر العربي القديم من حسابه ، ... ، والذي أريد أن أنتهي إليه هو أنه ليس لنا أن نطلب إلى الشاعر ... أن ينصرف عن شعر الخمر ، أو الغزل ، ليلتزم أدباً معيناً ، بل نسمعه ينشد :

أين أمس الشهوات

والرجس والفحشاء

والفسق والخنا

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) التجديد في الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ص ٢٧ .

والحرام ... »[١].

ويؤكد أدونيس أن سبب بقائهم على صلة مع الماضي ، ليس تديناً ، فهو يقول :

« حين نقول إننا عرب ، وإن حركة مجلة شعر حركة عربية ، نقول ذلك لا تسيساً ، ولا تديناً ، ولا غوغاءة ، نقوله ؛ لأنه واقعنا ؛ لأنه حاضرنا ومصيرنا ، نخجل أن يدخل المثقفون العرب في نقاش حول هذا الموضوع ... »[٢].

ويوظف صلاح عبد الصبور ما يناسبه من التراث لخدمة فكره ودعوته ، فله مسرحية « مأساة الحلاج »[٣]، و« مذكرات الصوفي بشر الحافي »[٤]، و« مذكرات الملك عجيب بن الخصيب »[٥] أحد ملوك ألف ليلة وليلة .

أما بدر شاكر السياب فقد أكثر من ذكر أساطير الهند والصين واليونان وأوروبا[٦].

وعبد الوهاب البياتي تراثه الذي وظفه يتمثل في « شهرزاد » ، و « سندباد » ، و« جلال الدين الرومي » ، و « الحلاج » ، و« ابن عربي»، وأمثالهم[٧].

---

(١) تحديث وتغريب ص ١٣٦ ، ١٣٧، والشعر لنديم محمد ، انظر : المصدر السابق ص ١٣٧ .

(٢) زمن الشعر ص ٢٣٦ .

(٣) ديوان صلاح عبدالصبور ٢/٥٤٤ .

(٤) المصدر السابق ١/٢٦٣ - ٢٦٩ .

(٥) المصدر نفسه ١/٢٥٣-٢٦٠ .

(٦) انظر : ديوان السياب ١/١٣١ ، ٢٧٣ ، ٥٠٩.٣٥٢ ، ٤٣٠ ، ٤٨٢ ، ١١٧، ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٥٥ ، ٣٥٣ ، ٢٨٣ ، ٥٥٢ ، ٣١٠ ، ٢٢١ ، ٤٠٨ ، ٥٦٤ ، ٦٥٤ ، ٢٠١ ، ٢١٨ .

(٧) انظر : ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٤٧٦ ، ٤٨٥، و٢/٩ ، ٢٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٨ ، ٣٧٢ ، ٤١٣ ، ٤٥١ ، وغيرها .

هذا وإن اهتمام الحداثيين بالتراث ينحصر في (التراث الشعبي)، الذي يتمثل بالماديات القديمة الموروثة ، وكذلك الأغاني الشعبية ، وفي « الأقنعة » ، حيث يختار الحداثي أحد المخالفين في التأريخ ويقول ما يريد باسمه وعلى لسانه ؛ ليستطيع نقد الواقع وما فيه دون مصادمة مع المخالفين له ، وفي « المرايا » التي تعكس الأشياء والأشخاص ، وتصلح أن ترفع للماضي ، كما تصلح أن ترفع في وجه الحاضر ، وأخيراً في « التراث الأسطوري » [١].

فالحداثة تجمع بين فكرين تغريبيين ، فكر تراثي يتمثل بالصوفية، ونحوها ، وفكر عصري وهو الوجودية ونحوها من الأفكار الغربية المعاصرة [٢].

ولهذا يشترط صلاح فضل الحرية لولادة الحداثة ، وذلك بأن يصبح الفرد حراً في انتقاء ما يناسب العصر من التراث دون تعصب له ، أو تسلط التراث عليه ، ويؤكد على الحرية الفكرية في الحكم على التراث [٣].

ويقول الحداثي السوري دريد يحيى الخواجة :

« بداءة نحن ضد القطيعة المعرفية الجذرية ... ، لنأخذ ظاهرة استخدام الرمز الأسطوري أو التراثي مثلاً في الشعر الحديث فهي ليست مستوردة ، بل هي من تقاليدنا الشعرية العريقة ، الموغلة في القدم ، التي زادها مسّ التجديد الحيوي على مرّ الأيام عمقاً وقوة وتنوعاً في التوظيف والاتكاء ، دون أن نغفل استفادة هذه الظاهرة من التجارب الشعرية الأوروبية الحديثة ، حيث أدى تفاعل التراث العربي مع الأجنبي في أسلوب

---

(١) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١٤٩ فما بعدها .

(٢) انظر صحيفة الأيام الثقافية ، ١٤١١/٣/١٦هـ ، ص ٩ .

(٣) انظر : مجلة الأسبوع العربي ١٩٨٨/٩/٢٦م ، ص ٦٨ .

هذه الظاهرة إلى ثراء المعنى ... »[١].

ثم ضرب أمثلة من احتفاء الحداثيين بالباطنين والصوفيين والفلاسفة ونحوهم من السابقين[٢]، وهو التراث الذي يتمسك به الحداثيون .

ويقول الحداثي السعودي صالح الأشقر :

« وقد يرى بعض الدارسين أن الحداثة حركة لا زمانية ، أي غير منتمية لفترة تاريخية معينة ، فالشاعران أبو تمام وأبو نواس يمثلان الحداثة ؛ لأن شعرهما فيه خروج تقدمي ، وانبثاق عنيف و متمرد ، وهذا الرأي يضرب مقولة : إن الحداثة انقطاع عن الماضي والسابق »[٣].

وكأنه يؤيد هذا القول الأخير ؛ إذ قال بعده :

« إن لا زمانية الحداثة يجعلها محيطاً واسعاً تصب فيه أصوات متعددة ، ومتقاطعة أحياناً ، ما الذي يجمع بين حداثة الخمسينات ، وحداثة التسعينات ؟ ، وقبل ذلك ما الذي يجمع بين حداثة الحلاج ، وحداثة أبي نواس ؟ ... »[٤].

وصدق حلمي محمد القاعود عندما أكد أن الحداثيين « يتفقون فيما بينهم على قطع صلة العربي المعاصربماضيه تماماً ... إلا ما اتفق ... مع مناهجهم ، سواء تمثل في الحركات الشعوبية ، أو الباطنية ، أو الإلحادية (الزنادقة) ، أو غير ذلك مما يتناقض بالضرورة مع الإسلام »[٥].

والحداثيون يعدّون « كل حركة معارضة للنظام القائم ثورة

---

(١) الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ص ٣١ .

(٢) انظر : المصدر لسابق ص ٣٣ – ٣٥ .

(٣) صحيفة الرياض ع ٨٥١٩ ، ١٤ /١٤١٢/٤هـ ، ص٧ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) الحداثة تعود ص ٦ .

إصلاحية ، ... ، ثورة الزنج ، وثورة الخرمية ، - مثلاً - ، فبينما كانت الأولى انتفاضة ضد العبودية والسخرة ، كانت الثانية حركة عنصرية دينية ... »[١]!!.

فهم لا يؤمنون بالماضي والموروث إلا بما يتناسب وحركتهم الثورية، وما لا يناسبها يرفضونه ، ويحاولون هدمه وتحطيمه ، وقد يؤولونه ، ويوظفونه ، لخدمة حركتهم .

« لهذه الأسباب ولغيرها ذهب الشاعر الحديث - في توق محموم - يبحث عن الأسطورة ، ويعتمدها أنى وجدها ، لا يعنيه في ذلك أن تكون بابلية (عشتاروت تموز) ، أو مصرية (أوزوريس) ... ، أو فينيقية (أدونيس ، فينيق) ، أويونانية (أورفيوس ، بروميثيوس ، عولس ، أوديس إيكار ، سيزيف ، أوديب ... الخ) ، أو مسيحية (المسيح، لعازر ، يوحنا المعمدان) ، بل إنه ذهب إلى بعض حكايات الجاهلية ، ورموزها الوثنية (زرقاء اليمامة ... اللات) ، وعامل القصص الإسلامية على المستوى نفسه ، مثل قصة الخضر ، وحديث الإسراء ، والمهدي المنتظر ... ، واتخذ من كل ذلك رموزاً في شعره ... »[٢].

يقول أدونيس :

« ومن هنا نفهم كيف أن القديم يجب أن يكون في خدمة الجديد ، وحيث تنعكس هذه الحقيقة ، أو تنتفي يكون الانحطاط والتخلف »[٣].

---

(١) اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ١١٠، وانظر ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، وانظر ص ٨٠ ، ٨١ .

(٣) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٣ ، وانظر ص ٢٧ - ٢٩ .

رفض مصادر الدين والعقيدة

١ - من أعظم مقومات الحداثة عند الحداثيين ، الثورة على التراث ، بإثارة الأسئلة والشكوك والشبه حوله ؛ بغية زعزعة ثقة الناس به، ومن ثَمَّ التخلي عنه .

ويقصدون بالتراث ما ورثه الناس اليوم عن أسلافهم ، من المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ومصادره ، فيشمل أصول العقيدة ، وأركان الشريعة ، وما تتضمنه من عبادات ، وقيم وأخلاق، ومعاملات ، أو بتعبير آخر هو القرآن والسنة وما جاء فيهما ؛ فإن زعزعة الإيمان بمصادر التلقي تفقد الحرص على الإلتزام بما جاء عنها.

وأعظم من ذلك تجرؤ الحداثيين على الله - سبحانه وتعالى - وسخريتهم من ذاته وأسمائه وصفاته - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - ، كذلك فقد تجرأوا على رسله - صلوات الله وسلامه عليهم - وسخروا منهم .

يقول أدونيس :

« ليس التراث مركزاً لنا ، ليس نبعاً ، وليس دائرة تحيط بنا ، حضورنا الإنساني هو المركز والنبع ، وما سواه ، والتراث من ضمنه يدور حوله ، كيف يريدوننا إذن أن نخضع لما حولنا ؟ ، لن نخضع ، سنظل في تواز معه ، سنظل في محاذاته ، وقبالته ، وحين نكتب شعراً سنكون أمناء له ، قبل أن نكون أمناء لتراثنا ، إن الشعر أمام التراث ، لا وراءه ، فليخضع تراثنا لشعرنا نحن ، لتجربتنا نحن ، لا يهمنا في الدرجة الأولى تراثنا ، بل وجودنا الشعري في هذه اللحظة من التاريخ ، وسنظل أمناء لهذا الوجود ، من هنا الفرق الحاسم بيننا وبين الإرثيين ، لا يقدم نتاجهم

إلا صورة الصورة ، أما نحن فنخلق صورة جديدة » [١].

ويرى أن ما يأخذه على ممثلي الثقافة السائدة هو اتباعهم للتراث، فيقول – مستشهداً بموقف أحد الشيوعيين – :

« كان لينين يأخذ على الديمقراطيين البورجوازيين الصغار تقليدهم الذليل للماضي ، وهذا ما يمكن أن نأخذه على ممثلي الثقافة السائدة في الحياة العربية » [٢].

٢ – ثم يعرّف التراث ، الذي يجب تحطيمه ، واستقصاء مفهوماته ، فيقول :

« إن التراث أفق معرفي ينبغي استقصاؤه باستمرار ، لكن مفهوماته ، وطرائق تعبيره غير ملزمة أبداً ، والشاعر الخلاّق هو الذي يبدو في نتاجه كأنه طالع من كل نبضة حية في الماضي وكأنه في الوقت نفسه شيء يغاير كل ما عرفه هذا الماضي » [٣].

ومن شدة الحمق ثار (أدونيس) على اسمه ، التقليدي ، الديني ، القديم ، الموروث ، فغيّره ، وحوله ، وقد كان اسمه (علي أحمد سعيد) فرفضه وسمى نفسه (أدونيس) ، أحد الأسماء الإغريقية الفلسفية الخارجة على الموروث الديني الصحيح ، ثم أثبت هذا الاسم الجديد على جميع مؤلفاته ومقابلاته [٤].

٣ – ويؤكد أن « مشكلية » التراث هي في أساسها دينية ، إذن لابد من الثورة عليها كما فعل جبران خليل جبران ، ومن هنا تأتي أهميته ،

---

(١) زمن الشعر ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٧ .

(٣) سياسة الشعر ص ٢٥ .

(٤) انظر : الأعمال الكاملة ١/٥٥٦ ، ٥٥٧ ، وحركية الإبداع ص ١٧ .

يقول أدونيس : « وإذا أشرنا من جديد إلى أن مشكلية التراث هي في أساسها دينية ، وإلى أن مواجهة هذه المشكلية كانت شعرياً (وفكرياً) تلفيقية ، بحيث بقي قياس الشعر والأدب على القديم (الدين) قاعدة أولى، تتجلى لنا أهمية جبران الحاسمة في تأسيس أفق الحداثة الفنية العربية »[١].

ويوضح أدونيس أنه يريد بالتراث : « التاريخ الشعري والثقافي الحي ، ليس العربي فحسب ، بل المتوسطي أيضاً »[٢].

ولهذا فهو يثور على « النص » المعرفي في الثقافة الدينية الإسلامية ؛ لأن الناس يأخذون منه ثقافتهم الفكرية ، بصفتها حقيقة ثابتة فيه ؛ وهذا ما يجعلها تتناقض مع الحداثة ، التي لا ترى الحقيقة من خلال النص الديني ، وإنما لابد من « التجربة والواقع » ، ومما قاله في هذا :

« تتجسد هذه الثقافة في ممارسة معرفية متواصلة ، ترى أن الحقيقة كامنة في النص ، وليس في التجربة والواقع ؛ فهي معطاة نهائياً، ولا حقيقة غيرها ، ودور الفكر هو أن يشرح ويعلّم ، انطلاقاً من الإيمان بهذه الحقيقة ، لا أن يبحث ، ويتساءل من أجل الوصول إلى حقائق جديدة، مغايرة .

من هنا كان طبيعياً أن ترفض هذه الثقافة الحداثة ، التي تتناقض نظرياً مع أصولها ، خصوصاً في كل ما يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في رؤيتها الدينية ، وجهازها المعرفي الديني »[٣].

٤ – وكما ثار « العلم » على الدين في المجتمع الغربي ، طالب الحداثيون بثورة العلم على الدين في العالم العربي ؛ ولهذا يرون أن « العلم

---

(١) الثابت والمتحول ٣/١٥٧ .

(٢) مجلة شعر ع ١٨ ، ١٩٦١ ، ص ١٧٩ .

(٣) الشعرية العربية ص ٨٣ .

ليس
يغيّر النظرة إلى الماضي تغييراً كلياً ، فالماضي في عين العلم أخطأ وحسب ، وإنما هو جهل أيضاً ، وما تبقى فيه مما لا يقدر أن يصمد أمام الامتحان العلمي ؛ فإنه ساقط ، لا محالة .

... ، إن العلم يجعل الإنسان قابلاً لفكرة مجيء مستقبل يختلف جذرياً عن كل ما عرفه الإنسان سابقاً ، ومن هنا يجعله قابلاً لفكرة نهاية الماضي »[١].

ولعلهم تجاهلوا الفرق بين الموقفين ، الإسلامي ، والنصراني المحرّف من العلم .

٥ – ولابد – عندهم – من الانتقال من القبول إلى التساؤل ، « في القبول رضى وطمأنينة ويقين ، في التساؤل تمرد ورفض وشك ، القبول فرح بالأصل والنبع ، والتساؤل قلق عليهما ، إنه المسار الذي يمتد بين حتمية الابتعاد عنهما ، والرغبة في العودة إليهما ، والبقاء فيهما .

القبول علامة الثبات ، والتساؤل علامة التحول »[٢].

والتحول يتمثل : « بدفعة ثورية تجديدية في المضمون والشكل معاً... ، ثورة على المألوف ... ، من الحياة والأفكار وطرائق التعبير »[٣].

يقول أدونيس :

« الرؤيا الشعرية هنا تشويش لنظام العالم الظاهر، وللحواس ، من حيث أنها موقف ... ، هكذا يصبح الشعر تحولاً ، وصعوداً دائمين ، في أقاليم الغيب من أجل اتحاد بين الإنسان والوجود ، أعمق وأغنى وأشمل... ، إن الشعر الجديد كلام غير عادي ، وغير عام ، إنه على وجه

---

(١) المصدر السابق ١٠٢ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٧ ، ٨٠ .

التحديد خرق للعادة ، هذا كله يغيّر المقاييس والقيم ... .

إن ما ينبغي أن نؤكده هنا ، على الرغم من كل شئ ، هو أن الشعر العربي يبدأ اليوم مرحلة جديدة ، جذرية وثورية ، في الحساسية ، والفهم ، والرؤيا ، وطرائق التعبير جميعاً ، كأنه يبدأ من أرض محروقة ؛ لكي يعرف كيف يبدأ بكراً ، نقياً »[1].

ويقول عما وصفه بالثقافة الموروثة :

« إن هذه الثقافة ترتكز إلى الثوابت النفسية الموروثة ، وإلى ثوابت القيم ، وهي إذن عنصر ترسيخ لما يجب هدمه »[2].

٦ - ويرفض الحداثيون التراث ، ويثورون علي الثقافة القديمة ، ويتمردون على السائد والمألوف ؛ لأن كل هذا ديني إسلامي ، ذو عقيدة ثابتة ، وهو ما يتعارض مع أصول مذهبهم الحداثي ، الذي ما نشر في العالم العربي إلا لمحاربة الإسلام ، عقيدة وشريعة وأخلاق .

تأمل قول أدونيس :

« الثقافة العربية التي سادت هي في جوهرها ثقافة دينية ، ذات بعد مدني ، أي أنها نشأت في أحضان الدين ، وتحت راية الدولة ، التي تحميه ، وتحكم باسمه ، ... ، وبما أن هذه الثقافة دينية ؛ فهي لذلك ثقافة غير شخصية ؛ أي أنها لا ترتكز على تجربة شخصية ، بقدر ما ترتكز على أفكار غيبية مجردة ، إنها طاعة ، لا حرية ، وتلقن ، لا اكتشاف ، ومن هنا تتضح دلالة البعد المدني في هذه الثقافة ، ويتضح خطره كذلك : لا حرية ، هذه هي البداهة الأولى في حياة الشاعر العربي ، ليس على صعيد التجربة الشعرية فحسب ، بل على صعيد التجربة

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٩، ١٤١ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٢٤٨ .

الميتافيزيقية كذلك ، ومن ثم في الحياة ، التي يحياها ، إن وضع هذه الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض ، كما فعل نيتشه ، مثلاً ، وغيره في أوروبا بالنسبة إلى المسيحية حضارة وديناً، يعني نبذ من يضعها أو موته ، هذا إذا أتيح له أصلاً أن يضعها .

الثقافة العربية السائدة ، والحالة هذه ، عالم مغلق ، فالعربي من الناحية الحياتية يتطور في حركة لا نهاية لها ، في حين أنه مرتبط من الناحية الثقافية بقيم ثابتة ، تُعتبر صالحة لكل زمان ومكان ، وفي هذا تناقض فاجع يعيشه كل منا »[1].

ثم بعد ذلك ذكر أن في التاريخ أسلافاً له ، نادوا بالفصل بين « الشعر والدين ، وكان هذا الفصل بمثابة الرد على الاتجاهات الدينية ، التي كانت تحارب الشعر ، فترى فيه عنصر غواية وتضليل ، أو تخضعه للأخلاق » ، وأسلافاً آخرين تمردوا على الثقافة الدينية السائدة ، فعارضوا « إيماناً بإيمان ، وحقيقة بحقيقة ، وثقافة بثقافة »[2]، وأسلافه أولئك هم « الحركة الصوفية ... الحلاج ، النفري ، السهروردي ، جابر بن حيان ، الرازي ، ابن الراوندي ، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الذين ثاروا على التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتردد في كتاباتهم القول بقدم العالم ، خلافاً للتعاليم الدينية ، وإنكار الخلق المستقل والنبوة والوحي ... ، ولعل أوضح ما يعبر عن هذه الثورة ضد ثبات القيم على الصعيد الثقافي هو الإيمان بالعقل إيماناً لا حد له ... ، العقل الإنساني قادر على اكتشاف الحقيقة بقوته هو ، لا تلقيناً ، ولا إيحاءً »[3].

---

(١) زمن الشعر ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٥١ .

٧ – والحداثيون – في منظور الحداثي المصري محمد عفيفي مطر– هم « الذين يحاولون أن يخترقوا هذه الكونية ، وأن يحطموا هذا الثبات ... ، إن هناك رغبة أكيدة وقوية في هزّ مسلّمات الحواس ، ومسلّمات الفكر ، وثوابت العقائديات ، وتحجر المعطيات الفكرية العربية في مستوياتها السلطوية ، هذه الرغبة في هزّ الثوابت ، وتحريك الجوامد تتبدى في إعادة النظر في مسلّمات الحواس الإنسانية ، بالدرجة الأولى .

إن هناك رغبة عميقة في إعادة الاعتبار للحواس الإنسانية ، باعتبار أن الحواس نوافذ للإدراك الإنساني للعالم ، ونوافذ تكوين الموقف الفكري ، والموقف الوجداني من العالم ، إن إعادة الاعتبار للحواس تقتضينا بالذات أن نتعامل مع الأشياء تعاملاً مختلفاً عن تعامل الشعر كما كتب في مراحله التي نتحدث عنها ... » [١].

ثم نادى « بإعادة الاعتبار لعدد كبير جداً من النصوص الرائعة والعظيمة { على حد زعمه } في تراث النثر الصوفي » [٢].

أما الحداثة في منظوره فهي « رد شعري على أزمة الواقع العربي، وعلى موقف الفكر العربي المتخاذل ، أمام طرح الأسئلة الجوهرية ، وإبداع الإجابات العربية الحقيقية ، والخروج من سيطرة النماذج ، هذه النماذج التي أصبحت مقدسة في الفكر والسياسة والاقتصاد ، وفي طريقة حلول المشاكل في مناهج البحث ، هذه المناهج التي لم نساهم نحن في خلقها وإبداعها حقيقة ، وأصبح الانتماء إليها إنتماءً له نفس صفات الانتماء البدائي لخرافات الأجداد ، أو خرافات الصحراء أو الكهف ، ... ، بل ربما كانت رداً فلسفياً شعرياً على الواقع العربي الراهن ؛ فهذا الواقع

---

(١) الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ص ١٦١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٢ .

العربي .. لم يعد من الممكن أن يحكم بالسكون والجمود ... » [١].

٨ - ولهذا فإن الحداثي المصري جابر عصفور ينادي بالثورة علي المجتمع المسلم ، الذي « له قواعده الاعتقادية حيث (النقل) ، الذي يمثل ما يمكن أن يلعبه (العقل) ، و (الاتباع) الذي يناقض (الابتداع) ... » [٢].

ويصرح هذا الحداثي بالثورة على النصوص النقلية الشرعية ، والدعوة إلى ما يخالفها من الحداثة والبدعة [٣].

فهو يعرف الحداثة بقوله :

« فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع ، والعقل الذي هو نقيض النقل ، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة العقل الاجتماعي السياسي لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ... .

إن الفرد الحداثي يتأبى على التأويل النقلي الذي يجعل صورة (الشيطان) تلازم الواحد ، أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذي يحركه وعي ضدي ، وتوتر معرفي ، لا تهدأ رغبته في البحث عن أفق مغاير واعد ... .

إن الحداثة - بهذا الفهم - تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه في التعرف ، وتساؤله الذي لا يتوقف ولا ينفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع :

يُغيِّر اللُّحْمةَ والسَّداةَ والتَّلوينْ

كأنه يدخلُ من جديد

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٥٧ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

في سفر النشأة والتكوين [١]... » [٢].

٩ – فالحداثيون يسعون إلى هدم المصادر القديمة « للمعرفة والقيم » ، أي للعقيدة والدين ، والأخلاق ، فلا يكون ما يأتي عن الله – تعالى – هو مصدر العقيدة والشريعة والقوانين والمعارف ، بل الإنسان نفسه هو المصدر . ويتم التحاكم إلى ما ينتجه هو ، لا إلى غيره .

يقول أدونيس :

« لا يقدر الشعر أن يتفتح ويزدهر إلا في مناخ الحرية الكاملة ، حيث الإنسان مصدر القيم ، لا الآلهة ، ولا الطبيعة ، حيث الإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة » [٣].

ويؤيد خليل رامز سركيس فكرة أدونيس ، ويعدّها وفاءً للتراث ؛ « لأن الوفاء للتراث لا يعني التحجر في الماضي الموات ، بل هو يعني ، في الأرجح الوفاء للماضي الحي إلى العيش في الزمن الحاضر ، وهذا ما يبتغيه أدونيس » [٤].

وقد أعلن المستشرق مارتينو مورينو تأييده لما دعا إليه أدونيس ، في كلمته السابقة [٥].

١٠– ويدعو أدونيس إلى تفكيك البنية الثقافية العربية القديمة ، وهدمها ، وتجاوزها ، إلى فتح آفاق جديدة تتيح نشوء بنية ثقافية ثورية

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس ٢/١٤٩ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٣٦٦ .

(٣) الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٢ ، وزمن الشعر ص ٤٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧٩ .

(٥) انظر : المصدر السابق ص ١٩٨.

جديدة على أنقاض القديمة [١].

ويقول : « إن دخول الإنسان العربي في حركة الثورة مرهون إذن بحريته الكاملة في الممارسة الثورية ، العملية والنظرية ، وفي إعادة النظر الجذرية المستمرة في ما يرثه من مفهومات وقيم ، وفيما يحققه ، بهذا وحده يتفتت العالم القديم ، ويصعد من أنقاضه عالم جديد ، عالم زاخر من الأشكال والأوضاع والأفكار » [٢].

ويرى أن الشعر « مصدر للمعرفة ، ... ، طريقة أصلية في استبطان العالم والكشف عنه ومعرفته » إلا أن الإسلام ألغى دوره هذا [٣].

وعندما سُئل أدونيس عن علاقة المثقف العربي بالحداثة ، « وأين يكمن الخلل » ؟ ، أجاب أدونيس بقوله :

« مصدر الخلل هو الثقافة الموروثة ، القائمة في المجتمع العربي، وهي ثقافة أصفها جذرياً بأنها تتناقض مع الحداثة ، الإسلام نقيض كامل ، هذا وصف وليس نقداً ؛ لأن الإسلام بوصفه رؤية للعالم لا تعني الحداثة له أي شيء ، بالعكس لا تعني إلا ادعاء الفراغ .

للتوضيح ، الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة ، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ، ومصدر القيم ، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي ، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً ، وإنما هو إنساني ، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي تناقضاً كلياً ؛ لذلك لا يمكن أن تكون حداثة في العالم الإسلامي بدون تأويل جديد أو قراءة جديدة له ، هذا والقراءة لما

---

(١) انظر : زمن الشعر ص ١٢٥-١٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ ، وانظر ص ١٨٣ .

(٣) انظر الثابت والمتحول ٣/٢٣٥ .

تبدأ بعد ، بدأها قليلاً محمد أركون وعبد الكبير الخطيبي ، وأشعلت أنا شمعة في طريقها على الصعيد النظري ؛ لكني في نصوصي الشعرية قمت بشيء ما من هذه القراءة .

الواقع العربي الذي هو في عمق أعماقه إسلامي ... هو بالضرورة مجتمع قديم »[١].

ثم سئل : « كيف ننهض » ؟ .

فأجاب : « كيف ننهض ؟ كيف أنهض ، أجيب عن نفسي ، لا أشعر أني أنهض حقاً إلا حينما أتهدم ، وأهدم نفسي ، حين أهدم أشعر أنني أنهض لكي أكون »[٢].

١١- ويقسم أدونيس الحداثة إلى ثلاثة أقسام :

الأول - الحداثة العلمية

الثاني - حداثة التغيرات الثورية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية .

الثالث - الحداثة الفنية[٣].

ثم يعرّف هذه الأقسام فيقول :

« علمياً تعني الحداثة إعادة النظر المستمرة في معرفة الطبيعة ؛ للسيطرة عليها ، وتعميق هذه المعرفة ، وتحسينها باطّراد .

ثورياً تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ، ومؤسسات وأنظمة جديدة ، تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع ، وقيام بُنى جديدة .

وتعني الحداثة فنياً تساؤلاً جذرياً يستكشف اللغة الشعرية

---

(١) مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع أول ١٤١١هـ ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : بيان الحداثة – فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

ويستقصيها ، وافتتاح آفاق تجريبية جديدة في الممارسة ، وابتكار طرق للتعبير تكون في مستوى هذا التساؤل .

وشرط هذا كله الصدور عن نظرة شخصية فريدة للإنسان والكون »[١].

ثم يبين - في موضع آخر - أن من أصول الحداثة « تفجير كثير من الحدود في النظرة الموروثة إلى الأنا والجسد واللغة ، ... ، وأن الشعرية العربية تقوم في جانبها الطليعي اليوم على التجريب المفتتح ، وعلى أن الخصوصية الإبداعية هي تبعاً لذلك خصوصية الذات الشاعرة ، لا خصوصية الجماعة أو التراث ، وعلى أن الشعر سير في فضاء الحرية ، وتأسيس له في آن ، أي أنه تحرك دائم في اتجاه ما لا ينتهي »[٢].

١٢- ويدعو إلى تغيير الواقع بتغيير النظام المعرفي ، وأن يكون مصدر ذلك هو الإنسان ، واللحظة الراهنة ، فيقول :

« لا يمكن أن يحقق التغير إلا أولئك الذين تغيروا بالفعل ، معظم الذين يسمون أنفسهم ثواراً لم يتغيروا في الواقع ، أعني أن نظام العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ، والنظام الثقافي والاقتصادي ، هذه كلها مستمدة من أشكال ماضية ، ربما كانت صالحة في وقتها ، غير أنها لم تعد صالحة الآن .

الثورة هي أن تستمد هذه النظم من اللحظة الراهنة ، أي أن تجعل الإنسان سيداً لمصيره وحياته ، لا خاضعاً لمصائر وحياة سابقة »[٣].

ولهذا فإنه يرى أنه « لابد للشاعر العربي المعاصر ... ، من أن يتخطى قيم الثبات في تراثه الشعري القديم ، بخاصة ، وفي تراثه الثقافي

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) سياسة الشعر ص ٧٤ .

(٣) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤١ ، ١٤٢ .

بعامة ؛ لكي يقدر أن يبدع شعراً في مستوى اللحظة الحضارية التي يعيشها ، وكما أنه من الطبيعي أن لا يرى في أشكال التعبير الشعري قيماً نهائية ، فمن الطبيعي ، أيضاً ، أن ينظر إلى تراثه الحضاري من هذه الزاوية ، هكذا يصبح التراث العربي ، شعراً ، وثقافة جزءاً من الحضارة الإنسانية ، ولا معنى لهذا التراث إلا بقدر ما يندرج في هذه الحضارة ، وبقدر ما هو إنساني ، وبقدر ما يقوم على الحرية والبحث .

ولا يلتمس الشاعر العربي المعاصر ينابيعه في تراثه وحده ، وإنما يلتمسها في هذا الكل الحضاري الشامل »[1].

ويثني على جبران خليل جبران ، قائلاً :

« مع جبران تبدأ في الشعر العربي الحديث الرؤيا ، التي تطمح إلى تغيير العالم ... ، هذا يقودنا إلى الملاحظة الأساسية ، وهي أن جبران كان يجمع في شخصه صوت الثائر ، وصوت النبي ... ، إنه صيحة تجاسرت أن ترتفع في وجه الماضي ، وأن تحاول اختراق جلدة العالم ، رجاء النفاذ إلي جوهره ، وأن تمارس الهدم رجاء تشييد بناء جديد ، ومع هذا كله بقي ، ويبقى تفجراً ، أو بالأحرى خميرة ممكنات ، إنه طوفان صغير ، غسل أمام الذين جاؤوا بعده ، الكثير من عفن الدروب والتواريخ ، الأشياء والكلمات ، وفي هذا ، لا في منجزاته ، سره وجاذبيته ... .

كان جبران يحلم بما هو أبعد من الحلم : بتغيير الحياة ، وكان في هذا بشارتنا الأولى من أرض الشعر ، هذه البشارة علمتنا كيف نُشيع النَّفَس الجمالي في كل ما حولنا ، وفي القيم جميعاً ، وكيف نذيب الفلسفة نفسها في الشعر ، وحرضت الشاعر لكي يمارس قدراته ، كصورة الله

---

(١) زمن الشعر ص ٤٢ ، وانظر ص ٤٠ ، وانظر : الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ١٨٣ .

وكابن له ؛ ولكي يقوم بمهماته كاملة كبذرة إلهية ، ودخلت فينا هاجساً يوسوس لنا ألا نرضى بغير الفريد ، ويشعل في أعماقنا لهب البحث عنه ، خارج أنقاض الحياة والفكر » [١].

١٣- ثم يثور ، ويدعو إلى رفض القيم « الماضية » ، فيقول :

« ولعل الهوة بين العالم الحديث ، الذي نتبناه طريقة حياة ، والقيم الفكرية القديمة ، التي نتمسك بها طريقة تفكير ، هي من أعمق الإمارات على مأساةٍ من أعمق مآسينا الحضارية العربية الراهنة : إن جسدنا يعيش في عالم حديث ، وفكرنا يعيش في عالم قديم ... .

لهذا ليست البدعة وحدها عدوة الإبداع والتجديد ، وإنما تناصرها كذلك عادة التشبث بالقيم الماضية المستنفدة ، العادة التي تؤدي إلى السهولة والتكرار والآلية والرتابة ، وضمور الوعي ، وانعدام الدهشة ، العادة التي تنكر الزمن ، وتنكر التغيّر » [٢].

ولهذا فهو يسخر « بالتراثي » ، الذي يقول للحداثي : « إن ما ترثه من دين ونظم أخلاقية وتقاليد ... الخ مجد عظيم لا يضاهى » ، ويفتخر بالحداثي الذي يرد على « التراثي » قائلاً : « إن عليك أن تعيد النظر، جذرياً ، في هذا المجد ؛ لأنه مبعث اغترابك عن ذاتك اليوم ... ، إن هذه الطرائق تكتنز أشكال اغترابك ؛ ولهذا يجب أن تتجاوزها ، بحثاً عن طرائق لا تجد فيها عادتك ، بل طاقتك ... ، اخلق جمالك الخاص ، فالجمال يكون إبداعاً ، أو لا يكون ... » [٣].

١٤- ويتحدث أدونيس عن دور الحداثي العربي في تحديث القيم

---

(١) مقدمة للشعر العربي ص ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٣) انظر : الثابت والمتحول ٢٤٦/٣ .

والحقائق المعرفية ، فيقول :

« أن يكون الشاعر العربي حديثاً هو أن تتلألأ كتابته كأنها لهب طالعٌ من نار القديم ، وكأنها في الوقت نفسه نارٌ أخرى .

وإذ تتأسس الحداثة الشعرية العربية في بعض جوانبها على تحرير المكبوت ، أي على الرغبة ، وكل ما يزلزل القيم والمعايير الكابتة ، ويتخطاها ، فإن مفهومات : الأصالة ، والجذور ، والتراث ، والانبعاث ، والهوية ، والخصوصية ، ومثيلاتها تتخذ معاني مختلفة ، ودلالات مختلفة .

وبدلاً من مفهومات : الترابط المتسلسل ، الواحد المكتمل ، المنتهي ، تبرز مفهومات : المنقطع ، المتشابك ، الكثير ، المتحول ، اللامنتهي ، ومعنى ذلك أن العلاقة بين الكلمات والأشياء متحولة أبداً ، أي أن بين الكلمات والأشياء فراغاً دائما لا يملؤه القول ، وهذا الفراغ الذي لا يمتلئ يعني أن السؤال : ما المعرفة ؟ ، أو ما الحقيقة ؟ ، أو ما الشعر ؟، يبقى سؤالاً مفتوحاً ، ويعني أن المعرفة لا تكتمل ، وأن الحقيقة بحث دائم ... »[١].

١٥- فهم يرون أنه من الخطأ الاعتقاد بوجود معرفة كاملة ثابتة ، وحقيقة عقدية راسخة ، حول الإله والكون والإنسان ؛ ولهذا فهم يعبثون بأصول الدين ، ويرفضونها ؛ لكونها عقائد ثابتة ؛ فإن المعرفة الفكرية العقدية لا تكتمل عند جماعة أو في ملة واحدة ، والحق متعدد عند جميع الأمم ، وبين جميع المذاهب والفلسفات .

وقد « اعتبرت مجلة شعر أن الأدب العربي قديمه وحديثه صحراء قاحلة ، وأن الحضارة العربية جثة أو أسطورة ، أما الخير كل الخير ففي الأدب الأمريكي والأدب الأوروبي ، إذ في ظل هذين الأدبين يمكن للعرب أن يبنوا قيماً أدبية وروحية حقيقية ، أما القيم الأدبية والروحية التي عندهم

---

(١) الشعرية العربية ص ١١٢ .

فقيم بائدة متخلفة ، ولا يستطيع العرب أن يصلوا إلى هذه القيم الجديدة إلا بتمثل الغرب وشرب أفكاره ، ... »[١].

ولهذا يقول يوسف الخال :

« إن للحركة الشعرية الحديثة موقفاً من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود ، إنها تهدف إلى تبديل عقلية بكاملها ، وخلق عقلية جديدة متجددة واعية ، على النقاد العرب ، والقراء العرب ، والمهتمين بالأدب العربي عامة في العالم كله أن يقوّموا الشعر العربي بعد اليوم على المباديء والمواقف والأسس التي عرضها أدونيس بإيجاز ، ولكن بوضوح وعمق في دراسته ... ، إن هذه الحركة هي في المقام الأول موقف من الحضارة الإنسانية ، من الله والإنسان والوجود »[٢].

ويقول :

« الحداثة في الشعر إبداع ، وخروج به على ما سلف »[٣].

ولهذا فهو يدعو إلى « القضاء على قداسة الشكل الموروث ، وإغناء القاموس الشعري بألفاظ جديدة ، وتفجير طاقات اللغة العربية ، ودفن مواتها ، والدعوة إلى أن الحياة تتغيّر ، وأننا نحن تغيّرنا »[٤].

ويرى أن « الشاعر الحق هو الفذّ والمتمرد والجريء ... ، والشاعر يتمرد ويثور ، ولكن إلى أي حد ؟ ، يبقى عليه أن يأكل ، ويشرب، ويعاشر ، ويشارك ، فلا وجود له خارج المجتمع »[٥]، أي ينافق .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٠٤ .

(٢) الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٢١٠ .

(٣) الحداثة في الشعر ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٧ .

ولما سئل عن العقلية الحديثة قال :

« العقلية الحديثة كما أراها هي العقلية المتحررة من جميع المفاهيم المتوارثة ، بحيث تتيح لها هذه الحرية أن تعيد النظر في هذه المفاهيم ، جيلاً بعد جيل ، بل يوماً بعد يوم ، فلا يتبناها لكونها مفاهيم موروثة ، بل يستطيع أن يقف منها موقفاً موضوعياً ، ويفحصها ، وينقدها ، ويحكم عليها ، وهذه العقلية الحديثة تنعكس بالضرورة لا على العمل الخلاق وحده ، وإنما تنعكس على مجمل حياة الشخص »[١].

ويؤكد يوسف الخال أن الحداثة لا تخص الشعر وحده ، بل تشمل « مختلف حقول النشاط الإنساني »[٢]، وأنها « نهضة هدفها رفع النفس العربية إلى مستوى الحداثة »[٣]، وأنها « حالة فكرية وروحية ... تشمل .. طرائق الحياة »[٤] ، وأنه « مهما قيل في الحداثة يظل القول الأهم فيها أنها في كل شيء ، لا في الشعر وحده ، موقف كياني من الحياة »[٥].

ومن سمات الحداثة عنده : « التبعثر ، والتمرد ، والرفض ، والحيرة والقلق »[٦].

وتؤكد خالدة سعيد أن الحداثة تسعى ليحل الشعر مكان الدين ، حيث يلعب الشاعر « دور الآلهة التي اختفت »[٧].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٥ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٤) مجلة أدب ، مج ٢ ، ع ١ ، شتاء ١٩٦٣م ، ص ٤ .

(٥) الحداثة في الشعر ص ١٦ .

(٦) نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٧) البحث عن الجذور ص ٩ .

ولهذا يعرف يوسف الخال « العلمنة » بأنها « انعطاف من الإله إلى الإنسان » ؛ وبذلك لم يعد الإنسان يرى العالم نتاج « نظام إلهي أبدي»، بل « وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه ، لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا» ، ومن ثمَّ تغيرت نظرت الإنسان إلى العالم « تغيراً جذرياً... ، فلا شيئ مخرم على العقل » ، « فعوض عالم مستقر آمن ، قائم على قواعد ثابتة لا تتزعزع ، وجد الإنسان نفسه ، شيئاً فشيئاً في عالم لا قواعد ثابتة له ، عالم على ساكنيه أن يعيدوا بناء ه بأيديهم ، وعلى صورتهم ومثالهم ، هكذا أصبح الإنسان أكثر من أي وقت مضى مقياس كل شئ » ؛ إذ أن العصر الحديث عصر عَلماني « بدأ حين وعى الإنسان قدرته، وأخذ يعرب عن وجهة نظره الفردية المستقلة إلى نفسه والله والكون ، لقد تأتى له أن يشك ، وفي شكه عزم على الاكتشاف لنفسه وبنفسه »[١].

ويقول الحداثي حليم بركات :

« تفقد القيم والشرائع الدينية نسبيتها ، وتصبح مطلقة أزلية ، حين نعتبر أن مصدرها الله ، وليس المجتمع الإنساني ، ويقود المطلق الأزلي بالضرورة إلى الإنغلاق والحرفية ، وعدم التسامح ، وتسويغ العقاب الشديد ، خصوصاً في وقت الأزمات السياسية والاجتماعية »[٢].

ولما كتب أحد الناس مقالاً عن « قوامة الرجل على المرأة » ، في إحدى الصحف[٣]، علّق هذا الحداثي على المقال قائلاً :

« في حين يمكن مناقشة القوانين المدنية باعتبار أنها من صنع الإنسان ، ويفترض بها الخطأ والصواب ، بضوء التجارب الإنسانية ،

---

(١) انظر : نحو أدب عربي حديث ص ٩ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٣) صحيفة الشرق الأوسط ، ٢٦ حزيران / يونيو ١٩٨٠م .

والنتائج العلمية ، تكاد تتعذر مثل هذه المناقشة في حالة الشرائع الدينية باعتبار أنها تمثل الإرادة الإلهية ، وتصدر عن الله ؛ وليس عن الإنسان ، بذلك يمكن للحاكم أن يدّعي أنه ينفذ إرادة الله في عباده »(١).

ثم قال بعد ذلك :

« إنه في الواقع لا يمكن العودة إلى الأصول ؛ لأن ما حدث في الماضي جاء نتيجة لأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصة ، مختلفة عن الأوضاع السائدة في الوقت الحاضر ؛ لذلك لا يمكن بعث الماضي بصيغته السابقة لمجرد أننا نريد ذلك ، إن الأوضاع القومية والعالمية تتطلب قيام ثورة جديدة بصيغة ومفاهيم جديدة ، مستمدة من الواقع ، وليس من الماضي »(٢).

ولهذا يقول جهاد فاضل :

« كانت الحداثة التي مارسوها في بيروت خلال أكثر من ربع قرن نقمة عارمة على التراث ... ، فيكفي عندهم ليكون العمل الأدبي أو الفني حديثاً أن يكون فظاً غليظ القلب صدّاعاً لكل مألوف ، وإرهابياً ، يشعل الحرائق في الضمير والوجدان القومي .

لقد أفنى قائد لواء الحداثة الأول عشر سنوات من عمره ؛ ليثبت نظرية فاسدة ، ملخصها أن التراث العربي ثابت وضد الإبداع ؛ ولينصر بعض المبدعين في هذا التراث ، إذا دققت في هوية هؤلاء المبدعين وجدت أكثرهم من الفرس أو الديلم أو اليهود أو الأقليات الأخرى ، وإذا تلمست الأفكار التي أبدعوها وجدتها تدور حول نقض نبوة الرسول ، أو حول

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٣ .

التحزب للأقلية ضد التاريخ ... » [١].

فجهاد فاضل ينتقد حداثة أدونيس وأمثاله ، ويدعو إلى حداثة تختلف عنها ، إنه يدعو إلى الحداثة التي وصفها بالحداثة « الأصلية ... ، الحداثة الثورية الواعية المسؤولة ... ، الحداثة التاريخية ... ، الحداثة المؤسسة على الإيمان بحضارة الأمة ... ، الحداثة المؤمنة بالانفتاح والتفاعل الحضاري ... » !! [٢].

ويضرب مثالاً على هذا النوع من الحداثة المطلوبة عنده ، بالدعوة التجديدية التي قام بها « خليل مطران ، الشاعر الكبير ، والمظلوم في الوقت نفسه ، أعظم المجددين في الثلث الأول من هذا القرن ، المثقف الرفيع الثقافة ، الوطني الكبير ... » على حد قول جهاد فاضل [٣].

١٦ – ويتحدث عيسى الناعوري في مؤتمر روما عن أثر الثقافات العالمية على العرب ، فيقرر أنهم تحرروا في القرن العشرين من أزياء الماضي وعبودية القديم ، حيث تم التفاعل بين الشرق والغرب ، بينما أضاعوا قرنهم الماضي في إخضاع الحاضر للماضي ، حيث كانت أزياء الماضي هي لباس الفكر العربي خلال القرن التاسع عشر كله [٤].

ويقول عبد الوهاب البياتي :

« أعتبر أن المبدعين الحقيقيين هم من الفئات الكادحة المضطهدة، كذلك فإن الاضطهاد لا يعني الاضطهاد السياسي ، وإنما يعني محاولة

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٧٢ ، ٧٣ ، وانظر : ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٤) انظر : الأدب العربي المعاصر – أعمال مؤتمر روما ص ٦٢ .

اقتحام العالم ، والاصطدام بالقوى الغيبية العمياء ، التي تتمثل أحياناً ببعض فئات البشر ، وأحياناً بالطبيعة الجامدة الخرساء ، التي يحاول المبدعون تغييرها ... .

الإبداع يعني التخطي والتجاوز والثورة ... » [١].

١٧ – ويعرّف محمد عابد الجابري الإبداع بقوله :

« إن الإبداع هو بالتعريف ، خلق جديد ، خروج عما هو غريزي، ومألوف وسائد ، وتمرد عليه ، أو تجاوز له ، وسموٌ به ، وهو في جميع الأحوال ، نتيجة عملية جدلية ، تحتدم في ذات المبدع ، تحركه أسئلة أو انفعالات أو تطلعات » [٢].

ويلوم عبد الوهاب البياتي كثرة اهتمام بعض الحداثيين بالأشكال فقط ، فيقول :

« محاولات الاهتمام بالأشكال الشعرية دون سواها محاولة باطلة، ومكتوب لها الفشل ... ، أي أن الثورة الشعرية على الأوزان والعروض والقوافي وغيرها ليست هدف الشاعر الأصيل ، بل إنها أحياناً تكون نتيجة من نتائج ثورة المضمون الجديد ... » [٣].

١٨ – ويقرر محمد عابد الجابري أن مرادهم بالتراث : « الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية ... .

---

(١) أسئلة الشعر ، في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٢٦ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٢١١ ، وانظر ص ٢١٢ .

إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم ، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ، ومفاهيمه الناشئة ، وليس خارجهما ... .

أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية والروحية ، التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف ... ، إنه العقيدة والشريعة ، واللغة والأدب ، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات ، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد : المعرفي والأيديولوجي ، وأساسهما العقلي ، وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية »[١].

وتحليله هذا ، لمعنى التراث يؤكد أن مقصودهم تحديث المعرفة الفكرية ، ومصادرها الأصلية ، أي الدين ، ومصادره ، ويدخل في ذلك الأدب وفنونه ، الذي هو أسلوب ، يتستر خلفه من لا يستطيعون التصريح بالثورة على الدين ورفض مصادره ، وهدم السائد والمألوف مما جاء عنها .

ويؤكد مفهومهم للتراث بأنه « الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف ... .

هو مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى ، بالإضافة إلى اللغة ، التي تحملها وتؤطرها ، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستيمولوجي في عصر التدوين ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، وامتداداته ، التي توقفت تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) ، أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة »[٢].

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

ثم يعرف التراث في موضع آخر بأنه « إنتاج فكري ، وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية ... إلخ ، تقع هناك فعلاً ، أي خارج الحضارة الحديثة ، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية ، بل أيضاً بوصفها نظماً معرفية ، ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية ... إلخ »[١].

ويأسف الجابري لقوة حضور التراث في الوعي العربي ، على الرغم من بُعده عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، كما يزعم ، حيث يقول :

« إن حضور التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة ، يحكُمُه التناقض بين مكوناته الذاتوية ، ومكوناته الموضوعية ، داخل الوعي العربي الراهن ، التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي ، وانغماس هذا الأخير فيه ، وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة ، التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها »[٢].

وكذلك يأسف ؛ لأنا « لا زلنا نستهلك كتب التراث ، نقرأها كما كتبت ، بنفس الفكر ، بنفس الروح ، بنفس القيم .

ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا ، الشيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكري تخضع ، إن قليلاً أو كثيراً لهذا الموروث القديم ... ، ولا أحد منا يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائياً من الموروث القديم ، بكل سلبياته ، وبكل إيجابياته ، إلا إذا تحدثنا عن شخص غريب ، ولد في الغرب ، ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ، ويحمل جنسية عربية ... ، إن مهمة الفكر مهمتنا جميعاً ، هي التحرر من

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نفسه ص ٣١ .

هذه الهيمنة ، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل ، من ضرورة الفلسفة ، من ضرورة العقلانية »[(١)].

١٩ – ويرى الحداثي وفيق خنسة أن التمسك بالموروث يُعدّ وقوفاً ضد الحياة ، وضد التقدم ، وفي ذلك يقول :

« يعتقد الماورائيون والمحافظون والتراثيون أن الأشكال مقدسة ، ولقد بدأ هذا الاتجاه ... بالقول الفلسفي ، الشكل أولاً ، والمادة ثانياً ، الروح أولاً ، الجسد ثانياً ... .

وعلى العموم فإن التمسك بالأشكال القديمة : الأزياء ، العادات، الأعراف ، الطقوس ، العشائرية ، قالبية الموسيقى ، إلى آخر القائمة ، إن هذا التمسك يعني الوقوف ضد الحياة ، وضد التقدم ، ومن حسن الحظ فإن الأشكال تتغير ، وتتطور ، رغم أولئك ، ولقد أصبح الحديث عن قداسة الأشكال الموروثة حديثاً أكاديمياً لا فائدة منه »[(٢)].

ثم يؤكد بعد ذلك أن « الحداثة بدأت من الحياة ، ثم وعي الحياة، ونسف تقديس الساكن البائت الموروث »[(٣)].

ثم يعلل ذلك بأن « الثبات سكون ، والسكون محال ؛ لأنه موت كامل ، والتراث كجمود موت ، والتراث كقيد موت ، والخلاص ليس في تقديس ما أنتجه الأجداد »[(٤)].

ويعرّف الحداثي المغربي محمد بنيس ، الإبداع بأنه « القدرة على

---

(١) نفسه ص ٢٥١، ٢٥٢ .

(٢) جدل الحداثة في الشعر ص ١٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٦٩ .

تركيب نص مغاير يخترق الجاهز المغلق المستبد »[١].

ولهذا فهو يصف أفعاله الحداثية ، فيقول :

« نختار الغي والعصيان ... ، ونقتحم المفاجيء والمعيش والمنسي ... ، ونُصدِّع الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة »[٢].

٢٠ - ولهذا يؤكد اللبناني محمد علي شمس الدين أن « الحداثة لا تتعلق فقط بالمبنى ، بالأسلوب ، إنها أيضاً وبالدرجة الأولى نقد للمعنى ، فبدون قيم جديدة لا كتابة جديدة .

حين يكون الشاعر الحديث هجومياً بواقعه فهو هجومي على السائد ، ورغم أنه موجود في هذا السائد ، إنه فيه وضده في اللحظة ذاتها ، إنه في الأصول وخارج عليها »[٣].

ويؤكد ذلك الحداثي المصري غالي شكري عندما قال بأن : « الحداثة التي لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق ، فالحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع والفكر والفن ، والمبدع الحديث هو إنسان ثوري ؛ لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤيا متناقضان مع الذوق السائد ، والوجدان السائد ، والعقلية السائدة ، ويدرك أن الفكر لا ينفصل لحظة عن الجمال ، وأنه في الحقيقة ليس هناك شكل معزول كالوعاء الزجاجي يتلون بلون السائل داخله .

الحداثة بهذا المعنى رؤيا ثورية تقتحم السائد في عقر داره اللغوية، الفكرية ، الاجتماعية ... ، تهاجم عرين التخلف بأسلحة الفن

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ ، وانظر : ص١٤ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٤٥٤، ٤٥٥ .

وحده : اللغة الجديدة ، والتجربة الجديدة ، والأفق الإنساني الجديد ... »[١].

٢١- ويؤكد غالي شكري أن « الحداثة في الشعر العربي والأوروبي على السواء ليست عنصراً تراثياً كاللغة والأوزان والصور والموضوعات ، وما إليها من التقاليد الأدبية ، التي تدخل في باب موروث الشعر ، وإنما هي مفهوم جديد للشعر يغاير كافة المفاهيم التي عرفها التراث ... ؛ لأن المصدر الرئيس لهذا المفهوم هو الثورة الحضارية المعاصرة ... .

إن المفهوم الحضاري الحديث هو ذلك التصور الجديد للعالم ، الذي اقتحم نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع ... »[٢].

ولهذا فإن « الإبداع من صفته أن يكون غير متوقع ، كلمة (الإبداع) ، هي أصلاً من البدعة ، شيء جديد ، أحياناً تكفر صاحبه ، وأحياناً تمجد صاحبه ، الإبداع يجب أن يكون فيه هذا العنصر غير المتوقع، الذي يفتح عينيك ، ويدعك تعيد النظر في ما تقرأ ... ، وأي شيء آخر ينطبق عليه القول الفرنسي : رأيته من قبل ، فمعنى ذلك أننا خارج منطقة الإبداع ... ، الإبداع يجب أن يبقى شيئاً غير مألوف أصلاً ، سيبقى الإبداع ميزة المتفردين القلائل ... » ، هذا ما قرره الحداثي الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا [٣].

٢٢ – ويقول الحداثي اليمني عبد العزيز المقالح بأن « القصيدة الجديدة قد ولدت ولادة طبيعية ، وقامت في الحياة الأدبية المعاصرة بدور

---

(١) برج بابل – النقد والحداثة الشريدة ص ١٣٠ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ٨ .

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ١٩٠ ، ١٩١ .

جوهري يتسق مع السياق التاريخي للعصر ، ومع السياق اليومي المخالف لكل مألوف وسائد »[١].

فالحداثة ، إذن ، هي « الموقف الفوضوي ، الموقف الذي يسعى دائماً إلى التجاوز ، إنه موقف اللاموقف ، ومذهب الخروج من المذاهب » كما يقول حنّا عبّود[٢]، « أما المواعظ الأخلاقية ، واحترام القيم التي تقدمها الأيديولوجيات ، بشتى أنواعها ، فقد سقطت جميعاً »[٣].

٢٣ – ويؤكد الحداثي كمال أبو ديب أن « الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط ، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية ، في تاريخها الطويل ، ليس في هذه الثقافة في أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي ، والروحي ، والشعوري ، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر ، لا يبقى فيه من رابط سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية ، أي بكونها قاموساً مشتركاً للتواصل ... »[٤].

ولهذا فهو يرى أن من أسس الحداثة « ... ، الفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود ، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني ، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية ، إذا كان ثمة معرفة يقينية ، وكون الفن خلقاً لواقع جديد ... »[٥].

٢٤ – ولابد للإنسان من السيطرة على سلوكه ، وعلى العالم ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢) انظر : الحداثة عبر التاريخ ص ٢٦٤ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) مجلة فصول ع ٣ ، مج ٤ ، ج ١، ١٩٨٤م ، ص ٣٨ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٧ .

بكونه مصدر المعرفة والقيم ، يقول وفيق خنسة بأن الخلاص من الموروث والساكن يتحقق « بتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستثمار والتسليع ، أي بالحرية ، بالعمل الجماعي ، الذي يحافظ على الخصائص الفردية ، ويعمق سيطرة الإنسان على سلوكه ، وعلى العالم »[١].

ولهذا يدعو كمال أبو ديب إلى « تنمية فكر تحليلي ، ووعي نقدي ضدي في الثقافة العربية المعاصرة ، وعي يرفض الاستسلام لغوغائية الشعارات ، ولسلطوية القمع ، وللمسلَّمات العقائدية الجامحة ، ويسعى إلى تأسيس البحث الحرّ الخلاّق في جميع مكونات البنى الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وفي جميع مظاهر الحياة العربية في بعديها التوالدي والتزامني »[٢].

٢٥- وعلى هذا فمن عوائق التحديث عندهم : « نظام الوعي القائم على الخرافة ، ذلك الذي يستبعد أي تأثير إنساني في الوجود ، ويرجع الأفعال المحسوسة ، والتي لا يمكن إنكارها إلى فاعل غير ملموس ، ولا معروف ، أو إلى كائنات ليست من هذا العالم »[٣].

ويصرِّح محمد الأسعد أكثر عندما ينتقد « أساسيات الثقافة العربية » ، التي تتمثل في الخرافة ، والتي تسمى - على حد تعبيره - بالقدر أو الشيطان أو الكائنات الأسطورية ، وتتمثل أيضاً في « افتقاد الحرية ، فكما أن الإنسان لا يمتلك من أمره شيئاً أمام القوة المهيمنة للنموذج ، للماضي ، لله ، لقوى الوعي الغامض ، للقدر ، فهو أيضاً لا

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١٦٩ .

(٢) في الشعرية ص ٩ ، ١٠ .

(٣) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٦٦.

يمتلك من أمره شيئاً أمام رموز هذه الجواهر على الأرض ... »[١].

ولذلك فهو يدعو إلى « موقف الرفض ، ... الذي يتخذ شكل الخروج على أساسيات الثقافة الموروثة وإيقاعها ، فيتخذ شكلاً من أشكال التعبير مختلفاً نسميه تحقيق الطاقة الخلاّقة بصفاتها الأولية ، القائمة على حرية التفاعل والفاعلية في هذا العالم ، أي حرية الخروج على الثبات ، والخرافة ، والاستعباد ، والتجزيئية ، والبحث عن معنى الحياة المعاصرة ... »[٢].

أما الشاعر الذي يكتب عن الرسول - محمد ﷺ - وشرعه ، فهو في نظر الحداثيين قد وصل إلى درجة « التزمت » ، كما يقول محمد برّادة[٣].

ويهزأ محمد النويهي ممن يرى أن عاداتنا وتقاليدنا أسمى عادات، وأطهر تقاليد ، « بل إن فيها من الموبقات نادرة المثال بين المجتمعات البشرية »[٤]، على حد زعمه .

٢٦ - ويفتخر الحداثي السوري نبيل سليمان بأنه كتب رواياته ومغامراته ، « عبر نسق كل المحرّمات الفنية والسياسية ... »[٥]، ثم يقول، « لقد حدثني جورج سالم ذات يوم أنه منذ سنوات وسنوات بصدد كتابة رواية عن الدين ، ولكنه يتهيب المحرّمات ؛ فإذا كان هذا وضع جورج سالم ، فما بالك بسواه ، وعلى كل حال ، وأياً كان الأمر فلقد قذفت بنفسي إلى أطراف اللجة ... ، في قلب المحرّمات الفنية والسياسية

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٩ .

(٣) انظر : محمد مندور وتنظير النقد العربي ص ١٦٢، ١٦٣ .

(٤) انظر قضية الشعر الجديد ص ١٥١ .

(٥) الأدب العربي وتحديات الحداثة ، دراسة وشهادات ص ٦٠ .

والاجتماعية ، وفي هذا الدفع تتجلى أكثر من أي مكان آخر مسألة تفجير المضمون الثوري للشكل التقليدي ، وإبداع المضمون للشكل الملائم ... »[1].

ويعلن غالي شكري ثورته على العقيدة ، ويسخر من التراث الديني ، ويعلل خروج الحداثيين عليه بتسلطه وقداسته ، والاعتقاد بأنه على صواب ، على الرغم من مناقضته الحياة اليومية - على حد زعمه .

يؤكد ذلك فيقول :

« فالتراث عندنا - ولو أن خامته عند بعض أسلافنا كأبي نواس ليست فوق الشبهات - إلا أن له قداسة العقائد الدينية ، والعقيدة مهما تناقضت مع حياتنا اليومية ، فهي دائماً على صواب ، ونحن على خطأ ؛ لذلك كان الانفصال التاريخي بين العقيدة والسلوك ؛ لذلك - أيضاً - كان الشعر الحديث عودة حقيقية للحياة ، لا بالمعنى الساذج ... ، وإنما بالمعنى الجوهري الأعمق حين يتوقف - بهذا الشعر - الانفصال بين عالم الإنسان الداخلي ، وجذوره الفكرية المبطنة في قلب الأرض ، أي عندما تصبح لنا حياة حقيقية ، لا حياتان ، إحداهما قناع »[2].

ويقول شوقي أبو شقرا :

« إن الشاعر الحديث يصنع قيمه بنفسه ، ولا يقيم وزناً لغير تفاعله مع أدواته ، إن همه الشعر ، ولكن الشعر في نظره مخلوق شخصي، لا مخلوق قواعد جاهزة ، المهم في نهاية الأمر الشعر ، لا الاعتبارات التراثية ، والتاريخية ، وغير ذلك ... »[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١٩ ، ٢٠ ، وانظر ص ٢٣ ، ٢٨ ، ١١٢ .

(٣) مجلة شعر ع ٢٧ ، ١٩٦٣م ص ١١٧، ١١٨ .

ويبين محمد بنيس أهداف الكتابة الحداثية ، فيقول :

« تهدف الكتابة إلى بلورة رؤية مغايرة للعالم ، تستمد من التأسيس والمواجهة بنيتها الرئيسة ، والمجتمع فاعل في وجود العالم وصيرورته ... .

إن المجتمع العربي مغلول في ماضيه وحاضره بالأمر والردع والاستعباد ، مُبعَدٌ عن الابتكار والتحرر ، وبرغم تحكم الصوت والسيف في مسافة خطواته واتجاهها ، فقد استيقظ على تدمير الإخضاع هنا وهناك بصيغ وأنماط متعددة ... » (١).

ولهذا فهو يعمل من خلال الرؤية الجديدة من أجل هدم « المقدس والثابت ، على مستويات الإيقاع ، اللغة ، الرؤيا ، الواقع ، الثورة ... » (٢).

٢٧ – ويرفض الكاتب السوري أحمد سليمان الأحمد القيم الثابتة والقديمة ، ويقول :

« من الواضح جداً أنه لا يمكن لنا الأخذ بكثير من القيم القديمة ، إننا في طموحنا إلى الأفضل ... ، لابد أن نرفض قيماً قديمة ، تواضعنا عليها ، وأخذنا بها في ظل أنظمة لم تعد تصلح لنا ، وإذا ما وضعنا الإنسان – الجماهير الإنسانية – في مركز الاهتمام ، واعتبرنا كل القيم المادية والروحية إنما هي في سبيله، ومن أجله ، ما كان لنا أن نتقيد بحرفية قوالب وضعت لزمن غير زماننا ... ، إن كل نظام يقيم لنفسه مفاهيم خاصة ، وأيديولوجية ذاتية ، ونحن في رفضنا أيديولوجية الأنظمة البالية نكون إنما نستجيب لنداء الصراع التطوري المستمر لنداء الحياة » (٣).

---

(١) حداثة السؤل ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٩ ، وانظر ص ٢٠٦ .

(٣) هذا الشعر الحديث ص ٧١ ، ٧٢ .

٢٨ – ومن صفات الإبداع الحداثي في منظور جبرا إبراهيم جبرا « الجرأة في رؤية المستقبل أو الماضي ، الجرأة في تناول المحرّمات ... ، العقل العربي لألف سنة درب على أن تسعين بالمائة من أشياء الحياة محرّم يجب ألا يمسه ، ألا يفكر فيه ، ألا يحاول أن يفهمه ، أنا أقول : لا ، كل شيء قيل لك : إنه محرّم حاول أن تفهمه ، وحاول أن تمسه ، اخترقه ، حينئذٍ قد تأتي بشيء يكون إضافة إلى إبداعنا ، الذي نبحث عنه ، ولكن بدون حرية لا إبداع ، ... »[1].

ولما سئل الحداثي اللبناني أنسي الحاج عن تحديد الإبداع ، قال :

« إنها الشهوة ، شهوة الوصول ، شهوة إبقاء الاحتفال مستمراً ، شهوة ملء النقص ، شهوة إدامة اللحظة ، منع زمن معين من الهرب ، شهوة الذوبان ، الإفلات ، التبذير ، الانتقام ، شهوة القول ، شهوة التسلية ، الشهوة الجنسية ... ، والشهوة الميتافيزيقية ، شهوة الانتهاك ، شهوة إعادة خلق العالم ، شهوة محاكاة الله ، شهوة اختراق المرأة ، شهوة الإمساك بجذور الأشياء ، شهوة قتل الموت ، شهوة السيادة ، شهوة الجمال ... »[2].

هذه هي حداثتهم على ألسنتهم ، ولعل المسألة لا تحتاج إلى تعليق بعد هذه التعريفات ! .

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٧، ٣١٨ .

موقف الحداثيين السعوديين من هذه المسألة .

١ – الحداثيون السعوديون يوافقون الحداثيين خارج المملكة ، وينتحلون الحداثة الثائرة المتمردة .

يشترط الحداثي السعودي عبد الله الغذامي للإبداع أن يكون مخالفاً للسائد والمألوف ، فهو يقول :

« من شرط الإبداع أن يكون فوق السائد والمألوف ، وهو يرتقي بمقدار تجاوزه لظروفه ، مثلما أنه يتناقص بمقدار تماثله مع تلك الظروف »[١].

ويقول الحداثي السعودي أحمد عائل فقيه :

« إن الحداثة ليست كتابة نص إبداعي ، فقط ، وإنما هي موقف صارم وحاد إزاء الكثير مما هو راكد ومؤسسي ... ، رؤية شمولية للعالم ، للحياة لأشياء تُرى ، لأشياء لا تُرى البتة »[٢].

٢ – ويؤكد الحداثي ماجد يوسف أن الحداثة مغايرة للسائد والمألوف ، وهادمة للمستتب والمعروف ، فيقول :

« ... ، وأؤكد للكاتب أن إدراك ما فاته يحتاج بالفعل إلى درجة عالية من الصبر ، وكبح جماح النفس ؛ لسبر غور التجربة ، أو الحركة الجديدة ، المغايرة والهادمة للسائد والمألوف ، المستتب والمعروف »[٣].

٣ – فالحداثة رؤية شمولية حديثة ، مخالفة للرؤية الماضية ، والسائدة .

يقول سعد البازعي : « الشيء الذي لا نزال نفتقده ، أو يفتقده البعض منا في تصوراته للحداثة هو أساسها الفلسفي ، الذي يمنحها

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٥٦٦ ، ١٦ / ٦/ ١٤٠٧هـ ، ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ع ٧٤٦٨ ، ٧/٤/١٤٠٧هـ ، ص ٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

إطاراً شمولياً ، لا تمثل فيه التغيرات الأدبية والفنية سوى جانب واحد ... ، إن التصورات الأدبية المعاصرة ، شكل القصيدة أو اللوحة ليست إلا جزءاً من كل ، الحداثة رؤية شمولية للحياة »[١].

ويقول عالي القرشي :

« الحداثة فعل شمولي يحياه الإنسان ... »[٢].

ويقول فايز أبا ، في تعريفه الإبداع الحداثي :

« الإبداع ليس غيبوبة تامة ، فلابد من موقف واع ، ورؤية مستقبلية ، تجاه الكون والحياة ، والحركة الاجتماعية ، التي أفرزته ؛ ليفرز وعياً يفرزها »[٣].

ثم عدّ فايز أبا من بين من يمثل هذه الحركة الإبداعية الحداثية ، ويقوم بها ، الحداثيين ، محمد الثبيتي ، محمد العلي ، علي الدميني ، أحمد الشويخات[٤].

٤ – ومن ميّزات الحداثة – في منظور – عثمان الصيني : « الكشف عن الضرورة الملحة لمستويات التحرر المستمد من ربقة الإلف والعادة، وجنائزية تصنيف المدركات ، والتكييف الأبدي لمعطيات الإنسان والحياة وتتصف بشغف يصل إلى حد الهاجس بالحالية المتغيرة ، والدخول في تجربة التغيير المستمرة ، فهي عملية تحرر مستمرة ، وثورة دائمة للوصول إلى الفاعلية الحرة ، والنشاط المطلق .

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه ع ٧٥٩٤ ، ص ٨ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً ، أو إسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع ، وإنما كينونة لا محيد عنها ، ووجود لا يتم إلا به ...» [١].

٥ - ولهذا يدعو الحداثي السعودي عبد الرحمن المنيف إلى « علمانية في الفكر والسلوك ، لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض » [٢].

ومركز الثقل - عندهم - هو مصدر القيم والتشريع ، الذي يريدون نقله وتغييره من أن يكون إلهياً ليكون بشرياً أرضياً .

٦ - ويدعو أحمد عائل فقيه إلى ضرورة تجاوز الحقائق والمسلّمات الراسخة في المجتمع السعودي ، فيقول - واصفاً أحوالهم - :

« إننا في مجمل الأحوال نسير في اتجاه معاكس لما هو سائد ومكرس في بنية المجتمع ، وذلك هو المأزق الثقافي الشائك ، الذي لا تدري كيف يمكن بالكاد تجاوزه وتخطيه ، أنت في كل هذا ... ، تصطدم مرة أخرى بجملة حقائق ، ومسلّمات اجتماعية ، ثابتة راسخة رسوخ الجبال الرواسي في أذهان الناس .

ألا بديل لما هو سائد ومكرس ... ، إذن ، كيف يمكنك تمرير ما تحلم به ، وما تود أن تقوله علناً » [٣].

٧ - ويؤكد عبد الله الغذامي أن السائد والسابق ، الذي يجب تجاوزه ، هو العقيدة والمبدأ ، وذلك بقوله :

« الذي نعرفه نحن أن من طبيعة الإبداع التمرد على كل ما هو

---

(١) نفسه ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٩ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٠ .

(٣) صحيفة عكاظ ع ٧٣٧١ ، ١٤٠٦/١٢/٢٨هـ ، ص١٠ .

سابق من قبل ، فكيف بي أفرض سائداً سابقاً على نص متمرد ، وهذا السابق يشمل الأيديولوجية ، ويشمل الفلسفة ، ويشمل المبدأ المقرر سلفاً »[١].

٨ – ولهذا يقرر الحداثي عبد الرحمن المنيف « أن الحداثة ليست شكلاً أو شيئاً ، وإنما هي روح وحالة ... ، إن من أبرز صفاتها التجدد المستمر ، وعدم الركون إلى التقاليد أو التقليد ، وهي الرفض والبحث والتجاوز باستمرار ، وهي بمقدار ما تظهر في الأدب والفن ؛ فإنها كلية شاملة ، أي أنها نظرة إلى المجتمع والعلاقات ، وأيضاً الأفكار والأشكال ؛ ولذلك فإن اعتبارها خاصة في الأدب والفن شكلاً محدداً ، أوروبياً غالباً وفي مرحلة من مراحله ، قتلاً للحداثة ، أو عدم تمثل لها ... »[٢].

٩ – فالحداثة خروج على القيم والأعراف ، ومنهج العقيدة ، أو ما يعبرون عنه بالرؤيا :

يقول الحداثي السعودي سعيد السريحي :

« ... ، وهذا التوتر هو السمة الأساسية ، التي لو لم تتحقق لحق لنا أن نشك طويلاً في قيمة ما يقدمه هذا الفنان أو ذاك ، وهو محصلة طبيعية لما يشكله الفن من مروق على عرف الجماعة ، وخروج عن معياريتها السائدة في الرؤيا أولاً ، وفي التعبير أخيراً ... .

من شأن البعد الإنساني الحر ، الذي تتسم به رؤيا الفنان ، أن يجعل انفصاله عن الجماعة أمراً قدرياً ، لا مندوحة له عنه ، وإن آمن في ظاهر الأمر أو باطنه بكل أعرافها ، وخضع لكل تقاليدها ، في حياته العامة ... .

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط ، ١٩٨٧/٣/١٠م ، ص ١٣ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٢، ٢١٣ .

وهذا يعني أننا إزاء وعي جديد ، يتجرد من المقومات العقلية للوعي ... » [١].

ولهذا فإن عبد الرحمن المنيف يعدّ الحداثة « تحدياً للواقع ، ورفضاً للثوابت ، وعنفاً في مواجهة الموانع ، وانفصالاً عن التقاليد والقيود» ، ويرى « أن إحدى مهمات الحداثة ، وأيضاً إحدى صفاتها نزع القداسة عن الأشياء ، والتحرر من القيود ، واللجوء الى السخرية » [٢].

وتأمل قوله الخطير :

« لا يسعنا تصور مجتمع قائم على أسس دينية في زمننا الحاضر ، فالدين بات مسألة شخصية ، لا يتعدى هذه التخوم ؛ لذا يستحيل قيام مجتمعنا على دعائم دينية ، كما يستحيل إغضاء على أحد الأديان صفة الشمولية الكونية ، بمعنى أن هذا الدين يتخطى أتباعه في سبيل هداية باقي الشعوب ... .

يحترم كل من الدولة الحديثة والمجتمع العصري حرية التوجه والاعتقاد ، حسب يقين كل إنسان ، وتتكيف هذه التوجهات مع متطلبات الساعة ، فتبقى عرضة للتغيير ، وهذا المبدأ يتنافى والرؤية الدينية ، التي تقتضي الثبات وتأبى التغيير .

يبقى على الإسلام ، كثقافة وحضارة ومجموعة قيم أن يساهم في إغناء المجتمع بمعالم جديدة ، قد تزيده إنسانية ، من هذا المنطلق يمكن للدين المشاركة في إعادة بناء وتنظيم المجتمع ، بشرط أن يستند هذا التنظيم إلى ركائز علمانية ، على ضوء مقتضيات العصر ... .

---

(١) الكتابة خارج الأقواس ص ٣٧ ، ٧٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢١٧ ، ٢١٩ .

نرى الشعوب الإسلامية تزداد قدرة على التطور ومواجهة تحديات الأزمان المتعاقبة ، بقدر ما تدنو من الدولة العلمانية » [1].

---

(١) رأيهم في الإسلام ص ٢١ ، ٢٢ .

إنكار الوحي والتمرد على الإسلام

الحداثة ثورة على الإسلام ، والحداثيون يتمردون عليه ، ويعدونه أعظم عوائق التحديث ، بل إنهم ينكرون الوحي ، تصريحاً من بعضهم ، وتلميحاً من آخرين ، وأقوالهم في ذلك كثيرة تأمّل بعضها :

١ – يتحدث الحداثي المصري اليساري حسن حنفي عن الوحي ونزول القرآن الكريم وأسباب النزول ، وكأن ذلك كله وضعي ، لا صلة له بالله – سبحانه وتعالى – ، بل إنه يصرح بذلك ، فتأمل قوله :

« كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب ، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة ، التي نزلت فيها الآية ... ، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى ... ، (أسباب النزول) : أسبقية الواقع على الفكر ، وأولوية الحادثة على الآية ، المجتمع أولاً ، والوحي ثانياً ، الناس أولاً ، والقرآن ثانياً ، الحياة أولاً ، والفكر ثانياً ... .

متى يتداخل الكلام الإلهي والكلام البشري ؟ ... كيف يكشف الوحي الحوادث الماضية ، ووقائع التاريخ ؟ ... ، الوحي واقع يتحقّق ، والواقع وحي متحقِّق ، ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً ، خارج الزمان والمكام ، أو حرفاً في نص مدوّن .

يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان ، هذا وحي يُوحى ، وذاك صنع بشري ، وكأن الإيمان يتحدّد بقدر إثبات هذا التعارض، نفي البشرية عن كلام الله ، ونفي الإلهية عن كلام الإنسان ... .

والحقيقة غير ذلك ، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي ، في القرآن بني الوحي على كلام البشر ، سواء أكان من الرسول ،

أم من المؤمنين ، أم حتى من الكافرين والمشركين ، وأهل الكتاب ، خاصة اليهود ، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى ، وكأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ، ويحوله دلالياً ، أو يستجيب له مطلباً ، أو يحاوره، أو يكلمه ، الوحي هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير ، إحكاماً لكلام البشر ، واستجابة له ، الفرق بينهما في الدرجة ، وليس في النوع ، كلام البشر هو الشرارة ، والوحي هو النار ، كلام البشر هو الطلقة الأولى في معركة الواقع .

حدث ذلك في تداخل كلام الله وكلام الرسول ، سواء كان الرسول، أو كان الله بادئاً بالحوار ، وقد يكون التداخل بين كلام الله ، وكلام المؤمنين ، وقد يأتي كلام البشر تماماً مثل كلام الله ، إبداعاً فنياً أصيلاً من الإنسان ، وكأن الوحي قد تحول فيه إلي إبدا ع خالص ، كما يرد الوحي على تساؤلات المؤمنين ، وزوجات النبي ، أو على غيرهم مستعملاً نفس ألفاظهم ، كما يعترف الوحي بالإحساس الجمالي بالطبيعة في البشر ، ويستجيب له ، ويعد به ، وقد يُستعار في الوحي كلام الكفار والمشركين جماعة ، وقد يُستعار منهم فرادى ، حتى ليعرف من قال هذه العبارة التي تمت استعارتها من الوحي ... ، فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية ، وعلى مستوى الاهتمامات العملية ... .

وكشف الوحي للواقع هنا ليس كشفاً مباشراً ، بل بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل بيان وحدة الوحي والعقل والواقع ، فالعقل عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم والتصور ، يعقل العقل الوحي ، ويعقل العقل الواقع ، فيحدث التطابق المعرفي بين الوحي

والواقع من خلال العقل »[١].

فالبشر – في منظور حسن حنفي – يستطيعون تغيير الوحي ، والتصرف في كلام الله – تعالي – وتحويل الشرع كما يشاؤون ، تأمل – أيضاً – قوله :

« وعلاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة التشديد والتخفيف في الأحكام ، فلما كان الوحي موجهاً للواقع ، ومغيراً له ؛ فإنه يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري ، تشديداً مرة ، وتخفيفاً مرة أخرى ، بالشدّة مرة ، وباللين مرة أخرى ، وذلك طبقاً لقدرات الواقع على التقبل والتمثّل ، ومدى معارضته أو استسلامه ، فإذا ما قبل كان التغيير على الفور ، وإذا ما اعترض واحتجّ لشدة الحكم تغيّر الحكم إلى آخر ، أكثر ليناً ورفقاً ، وإذا ما كان ليناً احتجّ الواقع ، وطالب بحكم أكثر شدة وحسماً ، وعادة ما كان أبو بكر يمثل تغيير الحكم من الشدّة إلى اللين ، وكان عمر يمثّل تغيير الحكم من اللين إلى الشدّة ، عن طريق الاحتجاج والاعتراض والتساؤل »[٢].

وقوله :

« بعض الآيات مقتبسة من أقوال الرسول في نشأتها ، وسبب نزولها ، دون أدنى حرج ، وكأنها نشأت في حوار معه ... » ، ثم أكد أن بعض الآيات القرآنية هي « استعارة » من قول بعض المشركين والكفار[٣].

وقوله :

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٣٥ – ١٣٩ ، ١٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

« والصلة بين الوحي والواقع هي في حقيقة الأمر تأسيس للنظر، وتأسيس للعمل . فالوحي نظر مؤسس في الواقع ، والواقع وحي مؤسس في النظر ، وقد تجلّى تأسيس النظر في أول آية نزلت ، وهي تدعو إلى القراءة ، أي إلى العلم والنظر والفهم والتأويل ، وتحويل العالم كله إلى فكر، وهذه ليست بداية مطلقة للوحي دون واقع ، لأن البيئة كلها ، أي الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر جديد ، وكان الرسول أيضاً مع غيره ، تواقين إلى تجاوز المعتقدات السائدة ، وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والإنصات ، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شعراً ونثراً ، وتتجاوز أقاصيص الأولين ، يفهم مجازاً ، وفي حاجة إلى تأويل ... ، وهو علم متطور بتطور الواقع ، ومتغيّر بتغيره ؛ إذ لا فرق في العلم بين ما ينزل من الوحي ، وما يصعد من الواقع ... ، والأمة قادرة على إيجاد ميزان الثقل باستمرار في نظام جديد للعالم ، كلما تهرأ النظام القديم ، قانون تاريخي ، وسنة الكون »[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المقالة لحسن حنفي تحت عنوان (الوحي والواقع ، دراسة في أسباب النزول) قرر فيها « بشرية الوحي » مما جعل بعض أهل الخير والصلاح في مصر يطالبون باستتابته ، فثار الحداثيون مدافعين عنه[2].

والمقالة مليئة بالمغالطات العظيمة والانحرافات الخطيرة اكتفيت بالإشارة إلى يسير منها[3].

---

(١) نفسه ص ١٤٩، ١٥٠ ، ١٥٤ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/٢٨٧ .

(٣) انظر : المقالة في : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٢٣-١٧٥ .

ومن ردوده على بعض المناقشات والتساؤلات ، التي وجهت إليه ، قوله :

« لكن الوحي يتوقف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم دون تدخّل نص آخر ، ومن ثمّ إذا ما أعلن الإنسان بأنه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية ، وقادر بحرية اختياره على أن يختار بين بديلين ، فعندئذٍ لا لزوم للوحي إطلاقاً ... » [١].

وقوله :

« أما الوحي بالنسبة إلي ، فإنني آخذه على سبيل الافتراض ، أنا في رأيي الوحي هو افتراض في البحث العلمي ، يقوم بدور الافتراض في البحث العلمي ، فهل يتحقق ؟ والتحقق من الصدق ، أقصد التحقق تجريبياً صرفاً ، وليس صورياً ، لا اتفاق نتائج مع مقدمات ، ولكن التحقق من صحة هذا الفرض في الواقع الاجتماعي ، ومن ثم فأهلاً وسهلاً، أنا أتقبل كل النبوات ، وكل الوحي ، وكل الآراء ، وعليّ أن أمتحنها على محك الواقع بأن أبدأ من التراث ؛ ذلك لأن مجتمعي هو مجتمع تراثي ، وهنا لديّ نظرة علمية تماماً ، إن الذي يتكلم وكأننا نعيش في مجتمع علماني هو (طوباوي) تماماً ، وأنا أتكلم بلغة التراث ؛ لأنني في مجتمع تراثي ، وتلك هي النظرة العلمية ، إنني آخذ بعين الاعتبار منظور المرحلة التاريخية التي يعيشها مجتمعنا » [٢].

وقوله أيضاً :

« وفي ما يتعلق بمضمون الوحي وحادث الوحي ، فكما بيّنت لكم ، أنا مفكّر وضعي ، أقصد أنا وضعي منهجيّ ، ولست وضعياً

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

مذهبياً ، إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين ، وأنت تعلم ذلك ؛ لذلك أنتسب ، كثيراً إلى الظاهريات (الفينوفيولوجيا) ... ، بمعنى أن كل ما لا أستطيع أن أقول فيه شيئاً عن يقين ، لا أدخل فيه ، وأتركه لغيري »[١].

ولهذا فقد لا تعجب عندما نرى حسن حنفي يؤيد سلمان رشدي وكتابه (الآيات الشيطانية) ، يقول حسن حنفي :

« وبالتالي فسلمان رشدي لم يقلْ شيئاً ... والأديب حرٌ في أن يكتب كما يشاء ، وحتى لو كان مؤرخاً ، أو كاتباً للسيرة ، فلا ينتقد إلا بالمقاييس الأدبية في النقد الأدبي .

أما أنه كافر وخرج .. فهذا لا وجود له على الإطلاق ، هذا جزء من الحداثة ، إن الإسلام يعطي الحرية التامة للمفكر وللأديب والناقد »[٢].

وبالمناسبة ؛ فإن مجموعة من الحداثيين والبعثيين وقّعوا بياناً يحتجون فيه على إهدار دم سلمان رشدي ، ومن هؤلاء الحداثي السوري أنطون مقدسي ، وأيدهم في ذلك الحداثي سعد الله ونوس ، قائلاً بأنه « ضد إهدار حياة البشر ؛ لأنهم يخالفوننا في الرأي ، أو الرؤية »[٣].

ومن أقواله :

« لا يوجد فرق بين كلام الله وكلام البشر ... ، وأنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين ، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار ، وإنني أتخلى كثيراً عن أحكام العلم النظري ، أنا لا أعمل من أجل التوفيقية ... .

---

(١) نفسه ص ٢١٩ .

(٢) نفسه ص ٢٣٥ ، وانظر ص ٢٣٤ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٣/٨ .

إن الله عالم قادر حي سميع بصير متكلّم مريد بالمجاز ، وأنا كذلك بالحقيقة ... ، فكل الوحي مجاز ، وكل لغتنا مجاز ، وكل كلامنا مجاز ، وهو تقريب لفهم الواقع ، وتلك هي أهمية الخيال » (١).

ودعا إلى توظيف التراث في هدمه وإلغائه بالتدريج ، فقال :

« نحن نعيش في غرفة مغلقة ، وبابها مقفل مرتين بالمزلاج ، وصديء منذ ألف سنة ، ومهمّتي ليس أن أفتح الباب فوراً ، فلن يستطيع أحد فتحه ، ولا أن أضرب الحائط برأسي ؛ لأنه سيشجّ ، وهذا هو ما نفعله كلنا ، التحدي ، من قادر على أن يضع بضع نقاط من الزيت على هذا الباب الصديء ، ويحاول قدر الإمكان أن يفتحه ، فإذا ما فُتح الباب بالمزلاج مرتين ، فلست أنا الذي أفتحه ، فأقل هواء علماني ليبرالي يمكن أن يفتحه ، لا يهمني ، المهم أن يفتح الباب ، ومهمتي أنا هي تسليم الأمة لمن تشاء » (٢).

وقال :

« الحداثة في حقيقة الأمر لا تبدأ من النص إلا إذا كنّا مؤولين ، الحداثة تبدأ بالالتحام المباشر مع الواقع ، فبالنسبة لقضية فلسطين ، هل إنك تحتاج إلى العودة إلى القرآن والحديث لتنادي بالتحرير ؟ وفي قضية الفقر والغنى ، هل أنت محتاج إلى نص قرآني أو حديث نبوي لكي تعرف ، أو تجد حلاً لقضايا الفقر والغنى وقضايا الوحدة والتجزئة ، قضايا الهوية والاختلاف ، وقضايا ... إلخ ، وهذا يعني بأن الالتحام المباشر بالواقع يجبُّ أحياناً كل نص ... ، قل أنت : قال الله في كتابه الكريم : ياشباب

---

(١) نفسه ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣.

(٢) نفسه ص ٢٢٤ ، وانظر ص ٢٢١ .

الحجارة ، ويا أطفال الحجارة استمروا .. ويكون كلامك صحيحاً ... أي أنك عبّرت عن الواقع بصياغة لو كان الوحي هنا لعبر عن الواقع نفسه ، ربما بصياغة بلاغية أجمل ، لكن الإنسان قادر على التعبير عن الواقع ، وقال ذلك ، إن هناك نقلاً بالمعنى ، وهناك وضعاً بالمعنى ، إن المسلم يجوز له أن يضع نصاً يعبِّر به عن مقصد في الواقع ، ويكون مصدراً للحكم ... .

إن العقل والواقع هما أساس الوحي ، وأنا لم أقل إن العلم مختزل في الإيمان ، بل العكس »[١].

وعندما سئل عن النصوص « التي تحدثت عن النبوءات » ، قال :

« هذا صحيح ، فكما يتكلم الوحي عن الماضي ، ويصف الحاضر ؛ فإنه يتنبأ بالمستقبل أيضاً ، وهذا ما يفعله الكثير من فلاسفة التاريخ »[٢].

واقرأ قوله عن الإسلام :

« وفي حقيقة الأمر لقد ظهر الإسلام في الشرق ، حيث حضارة فارس الثنائية المانوية ، والحضارة اليونانية الثنائية الأفلاطونية ، ويبدو أن الإسلام تركّب على ثقافة وطنية مشرقية ، فيها هذه الثنائية ، وهي التي ورثناها باسم الذكر والأنثى ، الماهية والوجود ، الخير والشر ... إلخ ... »[٣].

وقوله :

« إذا كان الهدف فعلاً هو محاربة الثوابت ورمزها النص (الكتاب ، السنة ، الإجماع والقياس) ، الأدلة الأربعة المشهورة ؛ لذلك فأنا أبدأ من تحت ، (القياس ، الإجماع ، السنة والقرآن) ، فهل إن

---

(١) نفسه ص ٢٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٩ .

(٢) نفسه ص ٢٣٧ .

(٣) نفسه ص ٣٨٨ .

قضية الفقر والغنى تحتاج إلى نص ؟ وهل إن قضية فلسطين تحتاج إلى نص ؟ بمعنى الالتحام المباشر بالواقع عن طريق القيام بهدم كل ما يسمى بالمصادر الشرعية الأربعة ، ... ، وكذلك في مباحث (الأحكام) ومباحث مناطق العقل ، ينبغي ألا نركّز على ما يسمى بالأحكام الخمسة ... ، وإن أهم حكم في الشريعة هو حكم البراءة الأصلية ، إن الإنسان بريء من الشريعة ، ومن الدين ، ومن كل شيء ، فعن طريق إعادة النظر والتأويل في بعض الأشياء ، التي قالها القدماء نحمي أنفسنا من حصارنا »[١].

٢ - وينكر الحداثي اللبناني عادل ضاهر الوحي ، وصدور النصوص الشرعية عنه ، فيقول :

« ... ، ولكن هناك جانباً آخر يهمل باستمرار ، ألا وهو تاريخية ادعاء صدور النص عن الوحي ، هذا الأمر لا يناقش على الإطلاق ، وكأنكم تسلّمون مع السلفيين ، ومن لفَّ لفهم بأن هذا غير قابل للنقاش ، إن هذا ليس موضوع سؤال على الإطلاق ، لا يحق لأحد أن يدرس هذا ، أو يطرح سؤالاً حول هذا الأمر ، هناك من يدّعي بأن نصوصاً معينة موحى بها ، هذا ادّعاء ، ادّعاء يحصل في ظل ظروف تاريخية معينة ، أليس هذا الادّعاء تاريخياً ؟ ألا يختلقه التاريخ من أوله إلى آخره ؟ ولماذا نهمل هذا الجانب؟ ألأننا نريد أن نتجنب إثارة تساؤل حول ادّعاء الوحي ؟ ألا تدفع الحداثة ثمن هذا التجنّي ؟ ... .

علم الاجتماع يصدر عن منظور اجتماعي ، مثلما يصدر الدين عن منظور اجتماعي ، مثلما يصدر أي علم ، أو أي نسق حياتي عن منظور الاجتماع ، والسؤال الصعب الآن هو السؤال الآتي : كيف نسوّغ اللجوء

---

(١) نفسه ص ٤٠٦ .

إلى منظور اجتماعي للحكم على منظور اجتماعي آخر ؟ ولنفترض أن المؤمن قال لك : إن منظوري هو المنظور فوق التاريخي ، وفوق الاجتماعي ، وبالتالي فإن منظوري هو المنظور الذي ينبغي أن تصدر عنه أحكامنا التقويمية حول كل الأنشطة الإنسانية الأخرى ، فكيف تجيبه على ذلك ؟ كيف تعالج هذا الموقف ؟ كيف تبين له أن المنظور الذي تتبعه أنت هو المنظور فوق الاجتماعي ، وفوق التاريخي ، الذي يصح أن تحاكم عليه المنظورات الاجتماعية الأخرى »[١].

٣ – يقول الحداثي السوري حليم بركات :

« إن المجتمع هو مفتاح فهم الدين ؛ لذلك نجد أن الإسلام ، أو أي دين آخر ، تختلف معانيه باختلاف البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وباختلاف الأزمنة والمجتمعات والوقائع ، مثل هذا التحليل الاجتماعي يستمد مبادئه من علم اجتماع المعرفة ، إن كيفية تفسير المسلمين لدينهم تتنوع بتنوع مواقعهم في البنى الاجتماعية – السياسية – الاقتصادية »[٢].

وهكذا الحداثيون دائماً يتحدثون عن الدين والوحي والنصوص الشرعية ، وكأن هذه الأمور من بنات أفكار البشر ، ونتاج عقولهم .

٤ – يقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« يتميز النص المقدس عن غيره في أنه يوضع ؛ كي يتعالى على التاريخ ، أي أنه يختلف عن غيره من النصوص في كونه يتطلب اللاتاريخية بامتياز ، ويدّعيها حكماً بموجب طبيعته التاريخية ... » ، ثم يقول بأن

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

النص في واقع الأمر يخضع للتاريخ ، « فالنصوص المقدسة الدينية ... من التاريخ ولدت ، وفيه تقدست ، وبه انفعلت ، وفيه أثّرت ، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكامنها ، وفي التاريخ أساطيرها وأسطورتها ، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها »[١].

ثم يؤكد بأن المنهج الصحيح أمام « النصوص المقدسة » هو الحداثة ، فيقول :

« إن معرفة الذات لا تتم إلا بالتطابق مع الذات ، بل بأخذ مسافة من الذات ، وليس هذا بالممكن بالنسبة للحضارات إلا باعتبار الزمن، وانصرام الذات المعروفة ، ومعرفتها من قِبَل لاحقٍ يدرجها في سياق هو آخر ، وهو بالتالي قابل للمعرفة ، إن الآخر المتأخر ، الذي نشير إليه ليس إلا الحداثة ، والحداثة تعني تحديداً : وعي التحول ، وواقع الصفة النوعية لانسياب الزمن ... ، وليس فعل الحداثة في النص المقدس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ »[٢].

وتأمل إنكار عزيز العظمة للوحي ، حين يقول :

« إننا نهتم بمضمون النص ، كأننا نسلّم بأن نزول النص غير قابل للنقاش ، أنا لا أريد أن أتجنب التساؤل حول هذا الأمر ؛ لأن الأمر محسوم بالنسبة لي ؛ لأنني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى خفية ، وبين البشر ، فالقضية محسومة ، ولا أعتقد أنها بحاجة إلى نقاش ، أو إلى نقاش زائد ، أو حتى إلى الإشارة ؛ لأنها بالنسبة لي بديهية ، آمل أن يكون هذا الجواب كافياً ... .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٩ .

(٢) نفسه ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

هل استطعنا الآن الوصول إلى معرفة قادرة على مواجهة مهام نقد النص القرآني ؟ أعتقد أن هناك مجموعتين من المعارف لازمتين لهذه المهمة ، الأولى تاريخية ، يعني ضرورة معرفتنا بالنصوص الإسلامية القديمة ، وبعض من الدراية بأساليب التحايل على هذه النصوص ، للوصول إليها ، أو إلى ما يمكن أن يُصار إلى الركون إليه منها ... .

والثانية ، وهذه تتعلق بموضوعين أساسيين : أحدهما التاريخ ، بمعنى تقنية البحث التاريخي الأساسي ... ، وثانيهما لغوي ، وقضية اللغة القرآنية قضية غير محسومة ، قضية اللغة العربية كما كان يتكلم بها الناس في زمن الدعوة ، وهي ما تزال غامضة تماماً ... » [1].

٥ – ويقول الحداثي نصر حامد أبو زيد :

« أصبح في حكم الحقائق المسلَّم بصحتها أن الفكر البشري ، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني ، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره » .

ويصف الدين بأنه «الفكر الذي يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعي التاريخي إلى عصور سابقة » ؛ ولهذا فهو ليس « فكراً على الإطلاق » .

ثم ينادي بتفسير النصوص الشرعية الدينية تفسيراً عقلياً « عصرياً حداثياً » ؛ ولذا فهو يقول :

« ولابد هنا من التمييز والفصل بين (الدين) والفكر الديني ، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً ، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات من عصر إلى عصر ومن بيئة – واقع اجتماعي تاريخي – إلى بيئة » ، فهو يدعو إلى إبطال جميع التفاسير السلفية ،

---

(١) نفسه ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

ووضع تفاسير حداثية جديدة ، أمثال ما وصفه « رواد النهضة والتنوير »، « وكافحوا طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها في تربة ثقافتنا » ، وهؤلاء هم: « الطهطاوي ، والأفغاني ومحمد عبده ، ولطفي السيد ، وطه حسين ، وعلي عبد الرازق ، وقاسم أمين ، وسلامة موسى ، والعقاد ، وأحمد أمين، وأمين الخولي ، وغيرهم كثيرون » .

ولهذا فهو يقول :

« إن الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون ، دعوة ظاهرها الرحمة ، وباطنها العذاب ، إنها دعوة إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعي ، في مجالات فكرية ، عقلية وإبداعية ، لم تتعرض لها النصوص الدينية ، وإن حاول الفكر الديني دائماً بطرائق تأويلية ملتوية أن يستنطق النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار إليها ..

وفي مجال الفكر والثقافة والإبداع الأدبي والفني يحلو للخطاب الديني أن يتورط باسم (الإسلام) ، ويدعو إلى جعل القرآن والسنة مرجعاً للحكم والتقييم »[1].

ثم تأمل قياسه الإسلام على تعاليم الكنيسة المحرفة ، حين قال :

« وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل في خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم ، إذ تنتهي كلتاهما إلى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة ، إنها تنتهي إلى (محاكم التفتيش) ، التي تدين بل تجرّم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية ، فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد ، لا لشيء إلا لأنه لا يتوافق مع فهم رجال

---

(١) انظر : أقواله السابقة في قضايا وشهادات ٢/٣٨٤ ، ٣٨٥ .

الدين للنصوص الدينية و مع تأويلهم لها » [١].

ثم أثنى على « التنويريين » ؛ لأنهم استطاعوا أن يرفعوا «القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء » ، كما أنهم استطاعوا « وضع بذور التعامل مع التراث لكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة ، والأهم من ذلك بوصفه قائماً على التفرد والصراع بين تيارات واتجاهات ، وكان هذا إنجازاً حقيقياً ، لا سبيل إلى التراجع عنه ، لكنه لم يكن كافياً » [٢].

ولهذا فهو يدعو إلى « إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية » ، ويفسر هذه الدعوة بقوله :

« إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً ، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص ، وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة إنطلاقه ؛ فإننا نجعل المتلقي – الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي – هو نقطة البدء والمعاد ، إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية ، والطبيعة الإنسانية ، وعلاقة كل منهما بالأخرى ، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد ، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها » [٣].

٦ – وتحدث الحداثي الجزائري محمد أركون – في إحدى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٨٧ .

الندوات الحداثية التي عقدت في لندن - عن الإسلام والحداثة ، وكان مما قاله :

« وعندما نلفظ كلمة علمانية ، أو لائكية ، أمام جمهور المسلمين المنغمسين من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين في مناخ الأرثوذكسية ، يصرخون قائلين : (نعوذ بالله من الشيطان الرجيم هذا رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ! هذا هو شيطان الغرب) .

صحيح أنه يوجد فهم سلبي ، أو استخدام سلبي للحداثة هو : العلمانية الأيديولوجية ، التي شكلت في القرن التاسع عشر ، أي أثناء ازدهار الفلسفة الوضعية ، ردّ فعل عنيفاً ضد سلطة الكهنوت والكنيسة ، ولكن العلمانية بالمعنى الإيجابي ، والمنفتح للكلمة هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ، ومكتسباتها الأكثر عطاء ، وما كان للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها ... ، وأنتم هنا الآن تقومون بمسار الحداثة ؛ إذ تحضرون شهادات الدكتوراة في إحدى جامعات الغرب الشهيرة : السوربون » ، عند ذلك نهض أحد الحاضرين ودعا إلى « احترام المقدسات ، وعدم المساس بها، كظاهرة الوحي والتنزيل ، إلخ ... » .

فأجاب محمد أركون قائلاً :

« بالطبع ، معك بعض الحق ، وقد نبهت منذ البداية إلى أنه ينبغى أن نسير في موضوع الحداثة بتؤدة وبطء ، فالأرض مزروعة بالألغام ... .

هذه التعابير المصطلحية الأساسية ، التي ورثناها عن الماضي (كمفردات الإيمان والعقيدة بشكل خاص) لم نعد التفكير فيها حتى الآن ، ونحن نستخدمها وكأنها مسلّمات وبدهيات ونشربها كما نشرب الماء العذب، هذا ما تعودنا عليه منذ الصغر ومنذ الأزل .... ولكن إذا ما صممنا على أن ندخل فعلياً في مناخ الحداثة العقلية ، فماذا نرى ؟ ماذا تقول لنا الحداثة

بخصوص هذه المفردات الضخمة الكثيفة التي تملأ علينا أقطار وعينا ؟ ماذا تقول لنا بخصوص هذه المصطلحات الإيمانية المشحونة بالمعاني وظلال المعاني ؛ أو ما أدعوه بالدلالات الحافَّة المحيطة ؟ عندما يستخدم المرء بشكل عفوي هذا المعجم الإيماني اللاهوتي القديم لا يعي مدى ثقله وكثافته وشحنته التاريخية وأبعاده المخفقة ، وكل الأخطار المرافقة لاستخدامه ، فمثلاً عندما يقول المؤمن التقليدي إن هناك أشياء لا تتغير ولا تتبدل ، وعندما يقول هناك المقدس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية) وينبغي عدم التساؤل حوله أو مسّه ، وعندما يقول : هناك الوحي ، وكل هذه الأديان انطلقت من النقطة نفسها : الوحي ، إلخ ... عندما يقول كل ذلك فإنه يستخدم لغة كثيفة أكثر مما يجب ، هكذا تلاحظون أني أستخدم صفة كثيفة أو ثقيلة (بمعنى الوزن) الحيادية لكيلا أطلق أي حكم قيمة ، ماذا تعني هذه الكلمة ؟ إنها تعني أن كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا المعجم القديم ، فهو أثقل من أن نحتمله أو نستطيع حمله بعد الآن .... ، ففي هذه الأكياس (أكياس المعجم التقليدي) أشياء كثيرة لا شيء واحد . وينبغي أنْ نفتحها كي نعرف ما فيها ، ولم نعد نقبل الآن بحملها على أكتافنا وظهورنا دون أي تساؤل عن مضمونها كما حصل طوال القرون الماضية ، ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص كل واحدة من هذه الكلمات والمصطلحات التيولوجية القديمة ؟ ما تقول لنا إذا ما قبلنا أن ندخل فعلاً في مناخ الحداثة ونتنفس هواء ها الطلق ؟ ماذا تقول لنا إذا ما رفضنا البقاء في حالة مترددة ، حالة انتقالية دائمة نقبل الحداثة ولا نقبلها (كما يفعل الكثير من المسلمين اليوم) ؟ فنحن نقبل بوجودها بين ظهرانينا من النواحي المادية والاستهلاكية السهلة ، ولكننا نريد أن نحافظ في ذات الوقت على مخزون

المفردات والمعجم اللاهوتي القديم لكي نشعر بلذة الطمأنينة والأمان ، هذا موقف مصالحة كسول لا يليق بنا كباحثين وكمفكرين نمارس الفكر قولاً وفعلاً ، إذا ما اعتمدنا موقف العقلانية الحديثة ، وينبغي أن ينتهي بنا الأمر إلى اعتماده في لحظة من اللحظات ؛ فإننا لا نستطيع القول إن هناك أشياء لا تتغير أبداً »[١].

ثم تحدث أركون عن دور الحداثة ، ومهمتها في نقد الوحي ، والتمرد على العقائد ، فقال :

« إن الحداثة نفسها لم تتوصل حتى الآن إلى مرحلة الحسم الكامل في هذه القضايا ، لم تتوصل الحداثة حتى الآن إلى المرحلة التي تشعر فيها بأنها قادرة على أن تقول أشياء تُقبل من قبل الجميع بشكل فوري، لم تتوصل إلى هذا الحد حتى الآن ، وإن كانت قد شارفته في نقاط عديدة ، إنها في مرحلة القول : على مهلكم قليلاً ، دعونا نفكر في ما حصل في الماضي لكي نفهم الأمور ، بشكل أفضل على ضوء معطيات التاريخ والمعطيات الاجتماعية والمعطيات المتعلقة بمنشأ المعنى ، أو كيفية تولد المعنى وإنتاجه في المجتمع ... ، إنها لا تزال في مرحلة لفت انتباه الناس الذين نشأوا أو تربوا في مناخ المعجم اليقيني ، في مناخ المعجم الدوغمائي التقليدي ، فمثلاً أتمنى هنا عندما نلفظ كلمة الوحي أن نشعر بأنها كلمة شديدة الخطورة والأهمية ، وأنه لا يمكننا استخدامها بسهولة وبمناسبة وبدون مناسبة ، بمعنى أننا لا نفهمها جيداً ، وأنها بحاجة لأن تُخضع لدراسة جديدة دقيقة لا تقدم أي تنازل للتصورات الأليفة التي فرضتها العقائد الدوغمائية الراسخة ، أتمنى أن ننظفها من كل ما عَلِق بها

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٢٧،٣٢٨.

من أوشاب أيديولوجية ، وذلك لأن العقائد الدوغمائية الراسخة تحمل في طياتها الكثير من الأيديولوجية ، وإذا ما قبلنا بها كما هي قبلنا في ذات الوقت بكل شحناتها الأيديولوجيا ، ولكن مسارنا كما هو واضح ، أو كما سيتضح بعد قليل ، يخالف هذا التوجه ، إن عملنا يتمثل في عزل وفرز كل ما أضيف إلى كلمة وحي من أشياء تثقلها وتجعل منها أداة أيديولوجية أو آلة أيديولوجية من أجل الهيمنة و السيطرة ، وليس فضاء للمعرفة المنفتحة على الكون ، وهذا إشكالي ، فنحن حتى الآن لا نعرف بالضبط ما هو الوحي. وأستطيع أن أقول الآن ما يلي :

لا توجد حتى هذه اللحظة التي أتكلم فيها أمامكم أي مكتبة في العالم ، ولا أي كتاب في أية لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها ! »[١].

وتابع جوابه قائلاً :

بكل بساطة : نمنع أنفسنا من استخدام كلمة « وحي » وكأنها كلمة واضحة مشروحة معروفة ! نمنع أنفسنا من القول إن الوحي هو الوحي ، وأنه مشترك لدى الأديان الثلاثة كافة ، ويشتمل على حقائق ثابتة ونهائية وإننا نعرفه ، إلخ ... بالطبع يمكننا أن نقول ذلك على منوال الاعتقاد أو الشهادة الإيمانية أو ما يدعى في الإسلام بالعقيدة ، ولكن هذه مشكلة تخص الوعي الفردي ، وعي المؤمن التقليدي ، ولا تخص الوعي التواصلي الذي تمكن مشاطرته من قبل الجميع ، نقصد بذلك لغة التواصل التي هي لغة العلم الحديث ؛ لهذا السبب أعود إلى سؤالك واعتراضك ، وأقول ، إنه ممتع ؛ لأنك خلطت بين كلتا اللغتين ، وكلا المفهومين (القديم

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

والحديث) ، وأثرت لديَّ الحاجة لتقديم هذا التوضيح الطويل .

يمكنني أن أقول نفس الشيء في ما يتعلق بالمقدس أو الحرام ، في اللغة الإسلامية الكلاسيكية ، أي ما يُحرَّم مسه ... ، هناك تحولات للمقدس ، فالمقدّس متحول ومتحرك ، وليس ثابتاً ، أوساكناً كما قد نتوهم... ، ويمكنني أن أقول : إن المقدس الذي نعيش عليه (أو معه) اليوم لا علاقة له بالمقدس ، الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ، ولا حتى بالمقدس السائد أيام النبي ؛ لأن أشياء كثيرة تغيرت منذ ذلك الوقت في ساحة المجتمعات الإسلامية والغربية ، وإذن فينبغي أن ننظر للمقدّس كشيء متحرك ، وفي الوقت ذاته جبَّار ومستمر ، بمعنى أنه موجود دائماً ، ولكن بأشكال متنوعة شديدة الاختلاف ، وهو يملأ وظائف عديدة متنوعة أيضاً »[١].

ويقول الحداثي محمد أركون بأن « قصور المسلم » وتحجره ، بسبب خضوعه للعقائد « الأرثوذكسية » ، وهو يعني العقائد الإسلامية الحقة من الكتاب والسنة ، يطلق عليها هذا الاسم مشبهاً إياها بالعقيدة النصرانية الظالمة المنحرفة ، تلك التعاليم التي ظلمت الناس ، وأسرفت في الطغيان ، تزهيداً بها ، وتشويهاً لها ، كما يقول بأن المسلم « بواسطة مقولات الأرثوذكسية لا يمكنه أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية ، حول الله ، أو مناقشة فكرية حول وجود الله ، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله ، إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله »[٢].

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٤٤ .

ثم قال :

« جاء ابن تيمية في ما بعد ؛ لكي يؤلف كتاباً يثير ضجة كبيرة، وحماسة عظيمة ، لا تزال مستمرة حتى اليوم في أوساط الحركات الأيديولوجية التي تتلبس بلباس الإسلام حالياً ، ومن المعلوم أن هذا التيار الطاغي اليوم يرتكز على ابن تيمية ، من أجل إدانة كل علم أجنبي ، وكل حداثة عقلية (العلوم الدخيلة ، العلوم المستوردة ، الغزو الفكري ...) ، هذا الكتاب هو : (الرد على المنطقيين) ، وهو يحاول فيه أن يدحض المنطق ، الذي يعتبره غريباً أجنبياًعلى منطق العقل الإسلامي الأرثوذكسي ؛ لهذا السبب نجد أن هذا الكتاب يتخذ أهمية كبيرة بالنسبة للتيار الإسلامي الراهن ، الذي يدافع عن خط الأرثوذكسية ، أي الإسلام الصحيح ، أو ما يعتبرون أنه الصحيح »[١].

إذن ، ما الحل مع المسلم المتمسك بعقيدته وتراثه ؟ ، يجيب أركون قائلاً :

« ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ، ويخترق الفضاء المليء والمسدود ... ، ومن هنا تتولد الحاجة للاحتكاك والتفاعل ... بين اللغات والثقافات ، ومن هنا تتولد الحاجة للترجمات من أجل أن نتجنب ظاهرة الجمود ، والتصلب العقلي ... ، ولكن هذه العملية الخطيرة تحتاج إلى جيش كامل من الجنود المجهولين ، والمتطوعين ، والعمال الباحثين ، فأين هم »[٢].

٧ – يقول محمد النويهي :

« إذا كنا جادين في سعينا نحو ثورة ثقافية عربية شاملة ، وجب

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٤٤ ، وانظر ص ٣٥١ .

علينا أن نبدأ بمواجهة هذه الحقيقة :

إن العقبة الأولى في هذا السبيل هي العقبة الدينية ، وإننا لن نصل إذن إلى الثورة المنشودة إلا إذا ذللنا هذه العقبة وأزحناها عن طريقها ... .

بل لا مناص لنا من أن نواجه المسألة الشائكة مواجهة أساسية ، لكي ندخل تغييراً جذرياً على فهم الناس لماهية الدين نفسه ، وندخل قلباً تاماً على فهمهم لدوره في المجتمع الإنساني ؛ حتى نقنعهم بألا يتجاوزوا به النطاق المشروع ، الذي ينبغي أن يقتصر سلطانه عليه ، حينذاك لن يكون همهم الأول أن يسألوا : أهذا الرأي أو المذهب مطابق للدين ، أم غير مطابق ، بل سيكون همهم أن يبحثوا في الرأي أو المذهب ذاته ، ليستكشفوا أهو في حد ذاته صحيح وصالح ، أم هو خاطئ وطالح ، أو قل بعبارة أخرى : إنهم حينذاك سيجتازون المرحلة الدينية الضيقة في التفكير إلى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شؤونهم الدنيوية »[١].

وهو يدعو – وبشدة – إلى الثورة على الدين ، لا بأسلوب الإلغاء والنفي نهائياً ؛ فإن هذا صعب ولن يتحقق ؛ لتمكن الدين في نفوس أتباعه، ولكن بأسلوب إثارة الشبه والشكوك ، لتغيير فهم الناس له ، وبالتالي ابتعادهم عن الشرع كما جاء عن الله تعالى ، وعدم العمل به ، وبهذا يكون قد زالت العقبة الدينية من طريق الحداثة[٢].

٨ – ويقول أدونيس في حديثه عن مجلته (مواقف) :

« هكذا تطمح مواقف إلى أن تكون استباقاً ، كل استباق إبداع، الإبداع هجوم ، تدمير ما نرفضه وإقامة ما نريد .

---

(١) نحو ثورة في الفكر الديني ص ٩٥ ، ٩٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٩٧ فما بعدها ، بل الكتاب كله حول هذا الموضوع .

الحضارة إبداع ليست استخدام الأدوات بقدر ما هي ابتكار الأدوات ، كذلك الثقافة ليست استعمال اللغة بقدر ما هي تجديد اللغة وخلقها المستمران ... .

المعرفة إذن هجوم ، هي ما لم نعرفه بعد ، وليست الحرية إذن حق التحرك ضمن المعلوم المقنن وحسب ، إنها إلى ذلك وقبله حق البحث والخلق والرفض والتجاوز ، إنها ممارسة ما لم نمارسه بعد : تلك هي مواقف ... .

إنها مناخ للمجابهة ، إنها فعل المجابهة ، تزول في هذا الفعل هالة القداسة ، لن تكون هناك موضوعات مقدسة لا يجوز بحثها ، لن تكون هناك حقائق ينبغي إخفاؤها أو تجاهلها أو التغاضي عنها ، هذا الفعل يتخطى كل تكريس ، كل نهاية ، كل سلطوية ، إنه النقد الدائم ، وإعادة النظر الدائمة ، إنه الطوفان المتلاحق الذي يغسل ويضيء كل شيء »[١].

٩ – ويتحدث الحداثي التونسي عبد المجيد الشرفي عن (الإسلام والحداثة) ، وكأن الإسلام فكر وضعي لا صلة له بالوحي عن الله تعالى ، فنصوص الوحي – عنده – نصوص جامدة ثابتة جاء ت لحوادث في أمكنة معينة وأزمنة خاصة ؛ وبالتالي فمن الخطأ أن ندعو إلي تطبيقها والالتزام بها عبر العصور والأزمان المتغيرة ، إذ لكل زمان ما يناسبه من أفكار حديثة ومناهج معاصرة .

ولهذا فلابد أن يفسر الإسلام – كما يزعم – بتفسيرات عديدة مختلفة من عصر إلى آخر ، وهذا التفسير يتناول الأصول والفروع ؛ إذ لا ثوابت قديمة تصلح لعصر حديث ، « فالنظرة التقليدية الضيقة » تعرّف

---

(١) مجلة مواقف ، العدد الأول ، تشرين الأول – تشرين الثاني ١٩٦٨م، الافتتاحية.

الإسلام بأنه « هو أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... قولاً.. ، وعملاً » ، ومحتوى هذا الإيمان هو الاعتراف بالنبوة ، وأسماء الله وصفاته ، والقضاء والقدر ، والبعث ، ولهذه العقائد شعائر تعبدية ، من صلاة وزكاة وصوم وحج ، وجهاد ، ومعاملات تحكم بالدين ، هذه هي النظرة التقليدية الضيقة ، التي تخالف النظرة « التاريخية والظواهرية {التي } تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام وتؤدي بنا إلى تجاوز النظرة التقليدية الضيقة »(١).

ثم تأمل قوله عن الإسلام :

« نلاحظ أولاً أن الإسلام ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات (الوحي النبوي) ، في مقابل (الديانات الصوفية) ؛ فهو إذن من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بأن الله الواحد والمفارق قد تدخّل في التاريخ البشري ، وخاطب الناس عن طريق الأنبياء »(٢).

وهذا القدر المشترك بين هذه الأديان يجعل ما يقابلها من مشكلات – حسب زعمه – متشابهاً ، « بحيث لا يسوغ لنا البتة الخوض في المشاغل الإسلامية ، وكأنه بمعزل عن المشاغل التي هزّت ، وتهزّ الدينين الآخرين »(٣).

ثم يغمز الإسلام واستمراريته بالسوء فيقول :

« ونلاحظ ثانياً أن الإسلام هو دين نحو المليار من البشر ،

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣ ، ١٤ .

موزعين في القارات الخمس ، وأن أتباعه ينتسبون في أغلبهم إلى ما يسمى بالعالم الثالث ، أي إلى أكثر مناطق العالم تخلفاً في الميادين الاقتصادية والعلمية والتقنية والصحية والتربوية ، ولا يخفى ما للتخلف في حقول المدنية الحديثة عموماً من انعكاس في المستوى الفكري والسياسي وحتى الأخلاقي »[١].

أما الإسلام في منظوره فهو « مجموعة من القيم التي نص عليها القرآن ... ، وهي قبل كل شيء قيم وجودية ... ، وهي بعبارة أخرى جوهر الإسلام » ، وهذه القيم لا يُعمل بها كما جاء بها القرآن ، وإنما تؤول ، وتكيف مع الواقع ، كما هو الشأن في قضايا العقيدة والأحكام ، كما فعله المسلمون منذ انقطاع الوحي ، حيث أولوا الدين وصاغوا أحكامه – كما يريدون – وبتأويلهم طالبوا الناس بالتحاكم إليه في جميع شؤونهم ؛ فأصبحوا كالسلطة الكنسية ؛ إذ عاقبوا كل من خالفهم كالحلاّج وأمثاله ، هذا ما قرره عبد المجيد الشرفي الذي يدعو إلى التخلي عن التحاكم إلى الإسلام والالتزام به ؛ إذ أنه نصوص جاء ت لوقائع معينة في زمن معين ، أما قيمه وأخلاقياته فهي جوهر الإسلام ، بشرط أن تصاغ بمنهج يناسب القيم العصرية الحديثة ، أما (الإسلام بصفته عقيدة وشريعة يجب الالتزام بها) ، فهذا مفهوم رجعي متخلف يتمسك به « علماء الدين » ؛ وبعض الساسة في التاريخ ؛ لتثبيت سلطتهم ؛ ولتبرير سلوكهم حسب زعم الشرفي[٢]، وهو الزعم الحداثي الذي يدعو إلى إخضاع النصوص الشعرية للدراسات العقلية ونقدها من مفهوم عصري[٣].

---

(١) نفسه ص ١٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٥ –٢٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٢٩ .

ويصرّح عبد المجيد الشرفي أن الحداثة هي الكفيلة بإسقاط الأنظمة والعقائد التقليدية ، أي الدينية ، لأن من أهم ميّزات الحداثة وقواعدها : « التغير » ، الذي جعل الأجيال لا تقبل ما يملى عليها من النماذج القديمة ، بل تخضعها للنقد العقلي ، وتتجه نحو الأفكار الحديثة [(١)].

ويسخر بدعاة الإصلاح ، الذين ينادون بالتمسك بمصادر الدين الأصلية ، فيقول :

« إن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب ، وإن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة ليست في الواقع إلا امتداداً للحركة التي تزعمها ابن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية ، فكانت منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلاسفة التنوير الذين عاصرتهم ، بل هما على طرفي نقيض : كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مَثَلُها الأعلى في العودة إلى ماضٍ ذهبي مجسّم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي ، وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم ، لا هو في المبادىء الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة ... ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الإمبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر » [(٢)].

فهو يشير إلى أن الغرب تقدموا حين أخذوا بالحداثة ، وتركوا الإنجيل والكنيسة والإمبراطورية – الرومانية ، فعلى المسلمين ، إذن ، إن أرادوا التقدم الأخذ بالحداثة ، وترك القرآن والمسجد وسيرة الرسول –ﷺ–

---

(١) نفسه ص ٢٦-٢٩ .

(٢) نفسه ص ٢٩، ٣٠ .

والخلفاء الراشدين – رضوان الله عليهم أجمعين – ، هذا ما يفهم من كلامه .

ولهذا فهو يؤكد أن الإسلام أخذ « دور العائق دون تبني الحداثة... ، لقد مثّل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة ؛ لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للإسلام ؛ إذ أن الدين كان يطبع كل مجالات الحياة ، وجميع المؤسسات ، في عالم تغلب عليه القداسة ، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش التي تستهدفه »[١].

ثم أكد أن الطريق إلى تحطيم هذه العوائق هو استغلال الدين لهذا الغرض « إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد ، وإما بتحييده على الأقل ، وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالاً متعددة ... »[٢].

وذلك أن الحداثة لابد أن تؤثر في نظرة المفكرين العرب إلى العالم، « وتصورهم لله وللإنسان في علاقة جدلية على قدر لا بأس به من التعقيد »[٣].

أما كيف يستغل الدين – في منظور الشرفي – ويؤول ؛ فإنه بالدعوة إلى تجديد علوم العقيدة ، أي كل ما يتصل بالله وصفاته وأفعاله ، والنبوة والوحي ، والآخرة ، والإيمان بالقدر ، ونحو ذلك ، فكما أن أهل الكلام والفلاسفة جددوا في هذه القضايا ، وأفادوا ممن سبقهم من اليونان وأمثالهم ، وأخرجوا ما سمي بعلم الكلام ، فكذلك يجب تطوير وتجديد هذه القضايا العقدية ؛ لتوافق الفلاسفة الغربيين من أمثال ديكارت وكانط

---

(١) نفسه ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نفسه ص ٣١ ، وانظر ص ٣٢ .

(٣) نفسه ص ٣٨ .

وهيجل وماركس وفرويد ، في مفاهيمهم ومناهجم المعرفية [١].

ثم ضرب أمثلة لهذا النوع من التجديد الحداثي ، الذي يدعو إلى امتداده ، بالتجديد المنحرف عند محمد اقبال [٢]، وجمال الدين الأفغاني [٣]، ومحمد عبده [٤]، وقاسم أمين [٥]، وحسن حنفي [٦]، وأمثالهم ، فقد ذكر نماذج من دعواتهم المنحرفة وأشاد بها ، ونادى بالسير على مناهجها [٧].

١٠- ويزعم الحداثي حسين مروّة أن الإسلام « حركة ثورية » ، نشأت في المجتمع الجاهلي ، متأثرة بما فيه من قيم وعادات متراكمة عبر التأريخ القديم ؛ وبالتالي فهو حركة تمردت على ذلك المجتمع وثارت على بعض عاداته وأنظمته ، وهكذا يتحدث عن الإسلام بصفته حركة ثورية حداثية في زمانه الأول ، جاء مناسباً لتلك المرحلة [٨].

يقول حسين مروّة :

« إن مجتمع الجاهلية كان محكوماً قبيل الإسلام بعلاقات اجتماعية استهلكها الزمن ، وظهرت عليها ظاهرات التفسخ والانحلال ، حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية ، تستدعي تغييرها كيفياً ونوعياً ، أي

(١) انظر :المصدر نفسه ص ٣٩ – ٤١ .

(٢) في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) ص ٢، ٣ ، وغيرها .

(٣) في رسالته(الرد على الدهريين) ص ٥٣ –٥٦ وغيرها .

(٤) في تعريبه لرسالة الأفغاني السابقة عن الفارسية ، وفي كتابه(رسالة التوحيد) في مواضع منها .

(٥) في كتاب (تحرير المرأة) .

(٦) في مواضع كثيرة من كتاب (التراث والتجديد)

(٧) انظر : الإسلام والحداثة ص ٤١ – ٦٢ .

(٨) انظر: دراسات في الإسلام ص ٧ – ٣٧ .

تستدعي أن يولد من هذا الواقع نفسه ، واقع جديد هو صاحب هذا التغيير الكيفي النوعي ، وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد »[١].

وهكذا - وفي صفحات كثيرة - يتحدث حسين مروّة عن محمد-ﷺ- ، والتوحيد ، والإسلام ، حديثاً مجرداً عن الوحي ، وكأن الدين فكر وضعي نشأ من صراع الطبقات والمتناقضات ، والحتمية التاريخية ، بل إنه أكد ذلك حينما قرر بأن الرسول - ﷺ - كان يحمل « أيديولوجية » تسمى « بالحنفية » تناقضت فتصارعت مع « الأيديولوجية القرشية » وولّد ذلك الصراع الأيديولوجية الجديدة ، وهي الإسلام .

فهو يفسر التاريخ الإسلامي ، وانتشار الدين ، والفتوحات الإسلامية ، تفسيراً ماركسياً ، يقوم على الحتمية التاريخية ، وصراع المتناقضات ، ونحو ذلك من المفاهيم الماركسية ، كما أنه يفسر « نشأة الإسلام » ، وعقيدة التوحيد بذلك التفسير[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١١.

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٢ - ٣٧ .

{١٣٢١}

الدعوة إلى تأويل جديد لمصادر الدين

الحداثة تقوم على الثورة والتغيير لكل ما هو قديم ثابت ، فلا بد عندهم من تحديث مصادر الدين ، وتغييرها ، برفضها والتمرد عليها ، وإبعاد الناس عن الانقياد لها بشتى الطرق .

وقد يصرّحون بذلك ، إلا أنهم علموا أن مواجهة المسلمين بالدعوة إلى تغيير مصادر دينهم وعدم الخضوع لها ، والمناداة بهدم التراث ورفض ثوابته الحقة صعب جداً ؛ لأسباب منها :

أولاً – عدم استجابة الناس لهم ، فنزع العقيدة من القلوب ليس سهلاً ، بل إن المواجهة قد تزيد المسلمين تمسكاً بدينهم .

ثانياً – أن هذا الأسلوب يكثر من مخالفيهم ، والرد عليهم ، ولا يوافقهم كثير من الجهلة والسذج وعامة الناس ، فضلاً عن المتعلمين .

ثالثاً – أن هذا الأسلوب يفضح مقاصدهم ، ويكشف معاداتهم للعالم العربي ودينه الإسلامي القويم .

رابعاً – أن الأسلوب الآخر ، التدرجي ، في إقناع الناس ، لاشعورياً بالتخلي عن دينهم ، هو المنهج الأمثل عندهم في صد الناس عن شرع الله سبحانه وتعالى – ، وخضوعهم للفلسفات المادية والفكرية الحديثة.

ولهذا أضمروا معاداة الإسلام وأظهروا حرصهم على التمسك بالتراث ، ومن ثم دعوا صراحة إلى إلغاء أي تفسير سابق للإسلام ، فرفضوا الإجماع وأقوال الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم من أئمة أهل السنة والجماعة ، ولم يقبلوا إلا أقوال الباطنية والقرامطة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم .

أما القرآن والسنة فقالوا نؤمن بهما ؛ لأنهما من تراثنا ، ولكنهما يحتاجان إلى تأويل جديد ، بحيث يتناسب ما جاء فيهما مع الفلسفات المادية والحداثية الحديثة ، وكذلك كان موقفهم من الإجماع وأقوال السلف الصالح .

وبالفعل عمدوا إلى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وأولوها حسب أهوائهم ، وأخضعوها لتلك الفلسفات المادية الملحدة ، وطالبوا الناس بضرورة هذا التأويل ونشره ، كما أنهم شجعوا أصحاب التأويل ، الذين سبقوهم ، من الفلاسفة وأتباعهم .

هكذا أطلقوا على عملهم هذا تأويلاً ، والحقيقة أنه تحريف وتعطيل لشرع الله تعالى ، بل إن غايتهم هو رفض مصادر الدين تماماً ، وإنما قالوا بالتأويل تدرجاً إلى التعطيل والإنكار الكامل ، مع أن حقيقة تأويلهم هو التعطيل والرفض والإنكار ، إلا أنهم لا يرضون إلا بالثورة والتمرد على الدين تماماً .

يقول أدونيس أثناء رده على أحد منتقديه من الجامعة الأمريكية في بيروت :

« مع أنك تصفني كما يتبين من خلال كلامك بأنني من هدّامي التراث ؛ فإنني أعترف ، لهذه المناسبة ، أمامك وأمام القراء بأنني أعاني أزمة كيانية ؛ لأنّني لم أجرؤ بعد على أن أمارس في ما يتعلق بقضايا تراثية كثيرة الحدّ الأدنى من الهدم ، أعني من النقد الجذري ، الذي أعدّهُ شرطاً ضرورياً لتأخذ حركة الفكر العربي الحديث مجراها الطبيعي ، الحيّ ، الخلاّق ، الشامل .

فإذا كان حتى أمثالك – من العلماء الموضوعيين – لا يقبلون حتى ما يمهّد مجرّد تمهيد لمثل هذا النقد ، فما قولك بالآخرين الذين يمارسون الأبوّة السلطانية العنيفة على التراث ...» [١].

---

(١) النظام والكلام ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

ولأدونيس ولغيره كلام كثير حول ثورتهم الحداثية ، منه ما سبق ذكره ، وستأتي أمثلة كثيرة ، متفرقة في مواضع عدة من هذا البحث .

بل لقد ألف الحداثيون كتباً خاصة تدعو إلى « تأويل حديث » للنصوص الشرعية « القديمة » ، وتشجع التأويلات الباطلة .

ومن أمثلة ذلك :

١- كتب أدونيس ، وبخاصة « الثابت والمتحول » ، و« زمن الشعر » ، و« النص القرآني وآفاق الكتابة » وغيرها .

٢- كتب محمد عابد الجابري ، وبخاصة سلسلة « نقد العقل العربي » ، و« التراث والحداثة » ، و« نحن والتراث » ، وغيرها .

٣- كتب حسن حنفي ، وبخاصة سلسلة « التراث والتجديد » .

٤- كتب محمد أركون ، وبخاصة « العلمنة والدين » ، و« الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد » وغيرهما ، وعرف عنه مشروعه « نقد العقل الإسلامي » .

٥- كتب نصر حامد أبو زيد ، وبخاصة « الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة » ، و« فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي » ، و« إشكاليات القراءة وآليات التأويل » .

هذه مجرد أمثلة ، وغيرها كثير .

وأقوالهم في الدعوة إلى دراسة التراث ، أي الدين بخاصة ، وإخضاعه للمفاهيم الحداثية الحديثة ، « وإعادة تأويله والنظر فيه » أو التمرد عليه نهائياً كثيرة جداً ، أسوق للقارئ بعضها .

دعوة يوسف الخال

١- يدعو يوسف الخال إلى الوقوف خارج السلفية والاتباع ، من أجل دراسة التراث ونقده ، فيقول :

« كل تجدد وإبداع في كل تراث إنما يأتي من خارجه ، سواء كان هذا الخارج من ضمن التراث ، أو من التفاعل مع تراثات أخرى ، والحركة الشعرية الحديثة ما هي إلا حصيلة جهد بعض الذين وقفوا في الخارج ، خارج السلفية والاتباع والتقليد ، ونظروا إلى أنفسهم ، وإلى العالم بحرية مسلحة بالإبداع والثقة والشجاعة والإيمان » [١].

٢- ولا بد أن يشمل النقد كل موروث ، ابتداءً من العقيدة في الله، والمفهوم القديم عنها ، أي الذي جاء في القرآن الكريم وحديث المصطفى - ﷺ - .

يقول يوسف الخال :

« أنا ثائر بقدر ما أنا شاعر ، الشاعر هو الذي يغير بالفعل ، وصانعو التاريخ شعراء ، بمعنى أنهم مبدعون وخلاقون ؛ لذلك فإنني أنظر إلى كل حركة ثورية ، وأحكم عليها بمقدار ما حققت من تغيير جذري في الحياة والفكر ؛ لذلك لا ثورة اليوم في العالم العربي ، لكن هذا لا يعني أنه لم تطرح أفكار ثورية هنا وهناك ، كما لا يعني أنه لا توجد قلة من الثوريين في العالم العربي ، إنما الذي أعنيه هو أن المجتمعات العربية لم تنطلق بعد على أساس ثوري ، فالثورة الحقيقية هي التي تعيد النظر في كل شيء ، ابتداءً من مفهومنا لله قبل كل شيء ، ولا يمكن قيام ثورة بدون إعادة نظر في كل المفاهيم التي ورثناها » [٢].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥ .

٣- كذلك يدعو يوسف الخال إلى ضرورة إخضاع كل شيء للعقل، فلا شيء محرّم على العقل العلمي العلماني الحديث [١].

وبالتالي فإنه يعرّف الحداثة بأنها « نتاج عقلية حديثة ، تبدلت نظرتها إلى الأشياء ، تبدلاً جذرياً ، انعكس في تعبير جديد » [٢].

٤- إن الحداثة لم تستهدف الشعر وفنونه ، وإنما استهدفت الإسلام ، وفهمه الصحيح في قلوب أتباعه ، أما العربي غير المسلم فغير مستهدف من قبلها .

فيوسف الخال يعد من أهداف الحداثة « وعي التراث الروحي - العقل العربي - { أي الإسلام } - وفهمه على حقيقته ، وإعلان هذه الحقيقة، وتقييمها كما هي ، دونما خوف ، أو مسايرة ، أو تردد » [٣].

فهو يطلب من أتباعه تقويم الإسلام ، ولكن بالمعيار الحداثي ، الذي أصبح الحداثيُّ فيه نبياً ، بل إلهاً .

٥- أما الفكر النصراني الوثني - أي هو كذلك بعد التحريف - ، والفلسفات اليهودية ، واليونانية الوثنية ، فالحداثة توجب على أتباعها ضرورة الغوص إلى أعماقها وفهمها ، والانفتاح عليها ، كما جاء ذلك في ميثاقهم الأول من كبير مؤسسي الحداثة في العالم العربي، النصراني يوسف الخال ، حين عَدّ من أهداف حداثتهم « الغوص إلى أعماق الروحي - العقلي الأوروبي ، وفهمه ، وكونه ، والتفاعل معه » [٤].

---

(١) انظر : الحداثة في الشعر ص ١٧، ومجلة شعر ع ١٠ ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٤ ، وحركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٩ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ١٧ .

(٣) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٦٩ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

دعوة أدونيس

١- يدعو أدونيس إلى دراسة الماضي ، وإعادة النظر فيه ، فيقول « الإنسان العربي المعاصر يقلد حضارته القديمة ، ويقلد حضارة غيره الحديثة ؛ ولذلك يخسر الماضي والحاضر .

لذلك على المفكرين العرب أن يدرسوا واقعهم ، وهذا ما لم يفعلوه حتى الآن ، إن دراسة الواقع لا تعني دراسة الواقع الراهن وحسب ، وإنما تعني كذلك دراسة الماضي »[١].

٢- ويرى أن « الأيديولوجية التقليدية» القديمة تسويغ لقمع الإنسان ؛ لأنها دفاع عن استمرار ما لم يعد يحمل الطاقة على الاستمرار ، ولأنها تضفي على الواقع ما أصبح غريباً عنه ! ، وتفرض عليه أن « يتنفس بقلب اصطناعي » ؛لذلك فهو ينادي بهدم الأيديولوجية القديمة ، التي سببت للفرد العربي الضياع[٢]، ثم يبين مخالفتها للحداثة الثورية ، فيقول :

« إن موروثه الأيديولوجي السائد متناقض مع حضوره في العالم الراهن ، عالم الحداثة الثورية ، ومقتضياته ، وفي هذه الحالة تبدو الدولة نفسها ضائعة ، بل يبدو المجتمع كله ضائعاً .

ولا حرية للعربي في هذا الضياع العام إلا حرية الخضوع للسلطة السائدة ، وأيديولوجيتها ، (نعم) لكل شيء تقوله ، أو تفعله ، السلطة هي المعادل المدني الأرضي لـ (آمين) ، كلمة الخضوع لكل ما يأمر به الله »[٣]، الذي يجب أن يثار عليه ، حسب منهج أدونيس وأتباعه ، اقرأ قوله :

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٢ .

(٢) انظر : الثابت والمتحول ٣/٢٥٠ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

« إن التحرر السياسي ... إذا لم يرافقه تحرر من الأيديولوجية التقليدية ليس تحرراً .... إن الذهن العربي مليء بآلهة لا يمكن الشاعر الحقيقي إلا أن يصرخ في وجهها الصرخة ذاتها التي أطلقها (بروموثيوس)، وتبناها ماركس : أكره جميع الآلهة ، وليست الآلهة هنا آلهة السماء وحسب ... .

ومن هنا يبدو أن العلامة الأولى للجدة الشعرية هي في إيصال الانفصال ، إن صح التعبير ، أي في نفي السائد المعمم ، ورفض الاندراج فيه ، والانفصال عن هذا الكل القمعي ، فالرفض أو النفي هو بهذا المعنى علامة الأصالة ، إلى كونه علامة الجدة ، ذلك أنه وحده بنفيه المظهر المخادع للكل القمعي ، قادر أن يظهر الطاقة الخلاقة في المجتمع ، والنفي هنا هو بذاته ذو دلالة إيجابية »[١].

٣- ويصنع أدونيس حواراً بين محافظ وحداثي ، فيقول المحافظ للحداثي : « إنما ما ترثه من دين ونظم أخلاقية وتقاليد ... إلخ ، مجد عظيم لا يضاهى ؛ لأنه مبعث اغترابك عن ذاتك اليوم ... »[٢].

٤- وينادي أدونيس بالجرأة على العقيدة في العالم العربي ؛ مفتخراً بما فعله الفيلسوف (رامبو) ، حين سخر من عيسى بن مريم - عليه الصلاة والسلام - ، وافترى عليه .

وفي ذلك يقول أدونيس :

« لا يكون الفن رديئاً بالضرورة إذا عبر عن آراء رديئة ، لا يكون الأدب الذي يعبّر عن آراء ترفضها أكثرية المجتمع أدباً فاسداً بالضرورة .

كلنا يعرف من هو المسيح ، ولعلنا جميعاً نعرف كيف خاطبه

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٢) نفسه ص ٢٤٦ .

رامبو : (يسوع ، يالصاً أزلياً يسلب البشر نشاطهم ...) ، حين تصل جرأة الإبداع العربي إلى هذا المستوى ، أي حين تزول كل رقابة ، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة ، المغيرة ، البادئة ، المعيدة ...» [١].

٥- ولهذا فهو يدعو إلى تهديم البنية الدينية ، إذ يقول :

« بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني أنها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وإنما ترفض الإبداع وتدينه ؛ فإن هذه الثقافة تحول بهذا الشكل الموروث السائد دون أي تقدم حقيقي .

لا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي ، أن تنهض الحياة العربية ، ويبدع الإنسان العربي ، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي ، وتتغير كيفية النظر والفهم ، التي وجهت هذا الفكر ، ولا تزال توجهه » [٢].

ويطالب بالتخلص « من المبنى الديني التقليدي الاتباعي ، بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة .

وفي هذا الهدم يجب التوكيد على أن الحقيقة ليست في الذهن ، بل في التجربة ، والتجربة الحقيقة الحية هي ما تؤدي عملياً إلى تغيير العالم ... » [٣].

٦- ويتحدث عما أطلق عليه « ثقافة الأصول » ، فيقول :

« القديم الأصولي ، ديناً ولغة وشعراً ، هو بحسب هذه الثقافة نموذج المعرفة الحقيقية النهائية ؛ ويعني ذلك أن المستقبل متضمن فيه ، أي لا يجوز لمن يصدر عن هذه الثقافة أن يتصور إمكان نشوء حقائق ، أو

---

(١) زمن الشعر ص ١٤٨ .

(٢) الثابت والمتحول ١/ ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣.

معارف ، تتخطى ذلك القديم ، ويعني هذا بالتالي ، أن الحداثة ... خروج عليه .

بتعبير آخر يتضمن القول بالحداثة ، القول بما لم يكن معروفاً في الماضي ، الحديث من هذه الناحية يكشف عن نقصٍ ما ، أو عن فراغٍ ما في القديم ، والحداثة ، إذن ، خروج على الأصول ، ومن هنا ندرك دلالة الربط... ، بين الإحداث ، الذي يخالف القديم ، وتُهَم البدعة أو الهرطقة ، ندرك أيضاً الأسباب التي جعلت ألفاظاً ، مثل : الحديث ، والمحدث ، والإحداث ، والتي هي مصطلحات دينية ، تنتقل إلى مجال الشعر »[1].

٧- ويؤكد أن « الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ، ويفسره بمقتضى الحاضر ... ، ومبدأ الحداثة من هذه الناحية هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام ، ...»[2].

٨- ويرى « أن الثقافة السائدة ، الموروثة ، تؤكد ، دائماً ، على أن مهمة الشاعر ، وكل شخص ، هي أن يقبل ويسوغ ، لا أن يسأل ، ويبحث ... .

الذين يؤمنون بتثوير الحياة العربية ، تثويراً شاملاً ، ويعملون له يرفضون بالضرورة الأيديولوجية العربية السائدة ، أي أنهم يرفضون بالضرورة ، مفهوماتها ومستلزماتها الثقافية – السياسية ، والاقتصادية – الاجتماعية ، والأصالة هي بين هذه المفهومات الأكثر اكتنازاً بطاقة التمويه والتضليل ، أي الأكثر مدعاة للنقد والرفض ... .

ثم إن القول بمعرفة كلية يعكس ضعفاً إنسانياً إزاء التاريخ ، حركة وتغيرا ، أضف إلى ذلك أن الحقيقة لا تكتمل في الزمان ؛ لأن الاتصال

---

(١) الشعرية العربية ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) الثابت والمتحول ٣/٩ .

بين الأنا والآخر لا يكتمل أبدا ، وهذا يعني أن القول بمعرفة كلية ونهائية يؤدي إلى تجميد الحياة والفكر والإنسان في قوالب آلية جاهزة ... ، ويحاكم الأفكار الجديدة بمنطق الأفكار القديمة »[١].

٩- ويثور على الأوامر والنواهي الشرعية ، قائلاً :

« الطابع الأساسي للثقافة العربية السائدة هي أنها تتحرك ضمن حدين : افعل هذا ، لا تفعل ذاك ، فهي ليست ثقافة بحث ، وتفجر ، واستقصاء ، وتجاوز ، بقدر ما هي ثقافة أمر ونهي »[٢].

١٠- ومقياس الفكر عنده ، هو ما « لم يكن له وجود سابق ، ويعتبر حديثاً عندما يخرق السائد »[٣].

١١- ويقول أدونيس:

« المحرك الأول للثقافة العربية بالنسبة إلي يبدأ بمحرك أولي ، يتمثل في قراءة الماضي قراءة جديدة ، وهذا يفترض بالطبع أنها قراءة نقدية ، والخروج منه إلى أفق آخر ... ، لا يمكن أن يكون هناك فكر جديد في المجتمع العربي إلا إذا أعاد النظر في فهم الموروث بتجلياته كافة ، إذا لم ننقد جذرياً هذا الذي نرثه أولاً ، لا نستطيع أن نبدع فكراً مختلفاً ، فكراً جديداً ...، يجب أن يدور ذلك حول القضايا الكبرى : حول معنى الوجود ، ومعنى الإنسان ، حول مصير الإنسان العربي ، حول مصير المجتمع العربي، وحول المشكلات الكبرى التي نواجهها : مشكلات الإنسان مع الإنسان ، مشكلات الإنسان مع الطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، ومختلف المشكلات التي

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٤، ١٤٥ ، ١٤٦، ١٤٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٠ .

(٣) مجلة الناقد ، ع ٨ ، ص ٢١ .

تشغل فكر الإنسان ، وتشغل البشر ، إذا نظرت الآن إلى الثقافة العربية السائدة ... فماذا تجد ؟ . تجد إما فكراً يجتر الماضي ، ويكرره بشكل أو بآخر ، وإما فكراً مترجماً بشكل أو بآخر »[1].

دعوة حسن حنفي

١- يقول الحداثي اليساري حسن حنفي :

« ...؛ لذلك تجدني أركز على المعتزلة ، وأصحاب الطبائع ، وابن رشد ، وأصول الفقه ... إلخ ، حتى أغذّي الإحساس بالواقع وبالفعل وبالطبيعة للناس ، وحتى لا يكون الإيمان السلفي - بالرغم من ثقله التاريخي على مدى ألف عام - هو الإيمان الوحيد الموجود ، وفي رأيي أن هذا هو التحدي الكبير ، لن نستطيع أن نتقدم بالمجتمع طالما أن وعينا القومي مشكلٌ من ألف سنة من الإيمان - الذي نسميه الإيمان السلفي - ومن مائتين أو ثلاثمائة سنة من الإيمان الأوسع عشناها أيام الجاحظ والنظّام والمتنبي ، ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة ، وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي ، إلا أنهم أطول باعاً في التاريخ منّا ، وأكثر رسوخاً ، ووراءهم تراث حضاري ضخم ، ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجّم هذا الأخطبوط الكبير ؟ وكيف نستطيع لهذه الأقلية أن نجعلها أكثر من أقلية... ، ولكن لو كان وعينا القومي خلال ألف وأربعمائة سنة مشكلاً من سبعمائة سنة من المحافظة ...إلخ ، وسبعمائة سنة أخرى من العقلانية والحداثة والعلمانية ، وإلى آخر ما نقول ، فعندئذ أستطيع أن أستبشر خيراً ؛ وبالتالي فإن التقدم عندي سلبي وليس إيجابياً ، وأعتقد أن الإخوة

---

(١) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧-٢٣ /١٢/١٤١٢هـ ، ص ٤٨، ٤٩ .

العلمانيين يستعجلون التقدم ؛ إنهم يريدونه إيجاباً فقط ، وأنا أريد أولاً أن أمنع عوائق التقدم ، أي أعمل للتقدم سلباً ، إذا جاز التعبير . فإذا ما استطعت ذلك ، عندئذ أسلّم المجتمع العربي إلى الإخوة العلمانيين ؛ لكي يبنوه إيجاباً ، ومن ثمَّ فأنا مقدم لهم ، أنا ماركسي شاب ، وهم ماركسيون شيوخ ، هذا تقسيم لأدوار العمل »[1].

٢- ويقول :

« الوحي يتوقف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم ، دون تدخّل نص آخر ، ومن ثمّ إذا ما أعلن الإنسان بأنه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية ، وقادر بحرية اختياره على أن يختار بين بديلين فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقاً ...، أنا مفكّر وضعي ، أقصد أنا وضعي منهجيّ ... إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين ...، ولا أتحدث إلا في ما أستطيع التوصل إليه بالعلم الدقيق ، وهذا أيضاً هو جوهر الحداثة والعلم ... أما الوحي بالنسبة لي ؛ فإنني آخذه على سبيل الافتراض ... ، لا يوجد فرق بين كلام الله وكلام البشر ... .

أنا كتبت (مع اليسار الإسلامي) ...، أما بالنسبة للجماعات.. التي تسمى بالحركة الإسلامية فأنا في حوار معهم ولكنهم يتهمونني بأنني ماركسيّ مقنّع ...، وأنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين ، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار »[2].

٣- ثم قال :

---

(١) ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٢١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٨ – ٢٢١ .

« نحن نقول – وهذا درس الحداثة فعلاً – من المستحيل أن نجمع الناس على التصورات ، فهذا ليبرالي وسيبقى ليبرالياً ، وهذا قومي ، وهذا ماركسي ، وهذا إسلامي ، فلنسمح بأكبر قدر ممكن من التعدد على المستوى النظري ، أما على المستوى العملي فيمكن الاتفاق على برنامج عمل وطني موحّد في كذا وكذا ... إلخ »[1].

دعوة محمد عابدالجابري

١- يطالب محمد عابد الجابري بإخضاع التراث للعقلانية والديمقراطية ، بهدف تقديمه برؤية عصرية حديثة ، مخالفة للقديم ، والسائد والمعروف ، فهو يقول :

« إن الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار ، وتجاوزهما معاً ، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية ، والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد ، بل هما ممارسة حسب قواعد ، ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا ، وما لم نفضح أصول الاستبداد ، ومظاهره في هذا التراث ؛ فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا ، حداثة ننخرط بها ، ومن خلالها في الحداثة المعاصرة ، العالمية ، كفاعلين ، وليس كمجرد منفعلين ... .

الحداثة رسالة ، ونزوع من أجل التحديث ، تحديث الذهنية ، تحديث المعايير العقلية والوجدانية ، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية ؛ فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

التراث بهدف إعادة قراء ته ، وتقديم رؤية عصرية عنه ، واتجاه الحداثة بخطابها ، بمنهجيتها ورؤاها ، إلى التراث هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين ، بل إلى عموم الشعب ، وبذلك تؤدي رسالتها » [١].

٢- ثم يؤكد ، ويلخص ما سبق ، بقوله - عن الحداثة - :

« إنها قبل كل شيء : العقلانية والديمقراطية ، والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً - هو الموقف الحداثي الصحيح ، وإذن فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه ؛ خدمة للحداثة ، وتأصيلاً لها » [٢].

٣- وهو يشترط للنهضة : « التحرر من التراث » ، و « التحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف ، أو في سلة المهملات ، كلا ، إن ذلك غير ممكن ، إن التحرر من التراث معناه امتلاكه ، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه... ، ومن السذاجة إغفاله ، والطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه » [٣].

٤- ويشرح طريقة ، وكيفية إعادة قراءة التراث ، التحرر منه ، فيقول :

« تحقيق أكبر قدر من الموضوعية ، وأكبر قدر من المعقولية ، هما معاً الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة ، التي أقترحها ... ، أكتفي بالتذكير بأننا نعني هنا بالموضوعية جعل التراث معاصراً لنفسه ، الشيء الذي يقتضي فصله عنا ، وبالمقابل نعني بالمعقولية جعله معاصراً لنا ؛ أي إعادة وصله بنا ، وإذن فالهدف الذي نرمي إليه ، هو جعل التراث معاصراً

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ١٨٩ .

لنفسه ، على صعيد الإشكالية النظرية ، والمحتوى المعرفي ، والمضمون الأيديولوجي ، الشيء الذي يطلب معالجته في محيطه الخاص ، المعرفي والاجتماعي والتاريخي ، وهذا هو معنى الموضوعية ، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ؛ ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه ، وبواسطته عقلانية ، تنتمي إلى عصرنا ، وهذا هو معنى المعقولية ، وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً فينا ، يقدم نفسه ذاتاً لنا ؛ إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا ، وبعبارة أخرى ، إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ، ونمارس نحن سلطتنا عليه .

كيف نتحرر من سلطة التراث علينا ؟ ، كيف نمارس نحن سلطتنا عليه ؟ ، تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا ، إنه منهج تحليلي ... ، إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته ...، بوصفها بنى ... ، إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير ، وبالتالي التحرر من سلطتها ، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها ، هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بالتفكيك : تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما يهدف تحويلها إلى لا بنية ، إلى مجرد تحولات ، وهذا ما يندرج تحته ، كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير ، والمطلق إلى نسبي ، واللاتاريخي إلى تاريخي ، واللازمني إلى زمني ...» [١].

٥- ويرى الجابري أنه لا بد من ثلاث خطوات من أجل دراسة التراث والتعامل معه :

« الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية ، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص ، كما هي معطاة لنا ، إن هذا يعني ضرورة

---

(١) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٤٧ ، ٤٨ .

وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين ، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة ، ككل تتحكم فيه ثوابت ، ويغتني بالتغيرات ، التي تجري عليه حول محور واحد ... ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية ، أو الرغبات الحاضرة ، يجب وضع كل ذلك بين قوسين ، والانصراف إلى مهمة واحدة ، هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه ، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه ... .

الخطوة الثانية هي التحليل التاريخي ، ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص ، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية ، بمجاله التاريخي ، بكل أبعادة الثقافية والسياسية والاجتماعية ... .

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الأيديولوجي ، ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ، الاجتماعية والسياسية ، التي أداها الفكر المعني ، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام ، الذي ينتمي إليه ، إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو ، في نظرنا ، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه ، لإعادة التاريخية إليه »[(١)].

هذه ثلاث خطوات يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب ؛ من أجل تحقيق « الانفصال عن الموضوع التراثي » .

ثم يعلل فصله بقوله : « بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة ، وبعلاقات جديدة ، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية ، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي، ولم لاَ إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ، ومن منظور عقلاني »[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣ وانظر:إشكاليات الفكر العربي المعاصر ٤٣، ٤٤ ، ٥٢.

٦- ويصرّح في موضع آخر ؛ مطالباً « حمل الناس على تحكيم العقل ، بدل الاستسلام للمكتوب ، أو الإذعان للخرافة »[1].

وأي مكتوب يريد ، وما هي الخرافة التي يحذر منها ، إنه التراث بمفهومه عنده ، الكتاب والسنة ؛ ولذلك فهو ينتقد بشدة من يدعو إلى التمسك بهما ، والعمل بما جاء فيهما ، وأنه لا نهضة مستقيمة بدونهما .

يقول الجابري :

« عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل مانهضوا به بالأمس ، مستعيداً قولة الإمام مالك : (لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) ، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص ، داخل منظومة مغلقة ، هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى ، والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد : هكذا نجده يرى القبائل العربية التي كانت تأكل بعضها بعضاً قبل الإسلام ، تنقلب بفعل العقيدة إلى أمة واحدة تؤسس دولة الإسلام ، التي يتابع خطاها عبر الزمن فيشاهدها تنمو ، وتتوطد ، وتتقوى ، هكذا يرى النهضة العربية الإسلامية مزدهرة ، تنشر إشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا ، وأفريقيا ، وشبه الجزيرة الايبيرية ، مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل قيادة الإنسانية .

والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج ، وبواسطته ، ويطالب باقتفاء أثره ، والسير على هداه ، يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق الأمثل ، الذي يتلاءم مع واقعنا الذي يندمج في خطابه مع معطيات تاريخنا ، الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه التاريخ ، لا بل مع الإرادة الإلهية ، وهو في كل

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ٧ .

ذلك يشعر شعوراً قوياً بتماسك منطقه وتاريخية رؤيته ، ولذلك تجده يرد على الاعتراضات ، أو الأطروحات المختلفة بانفعال ونضال »[١].

٧- ثم يرجع سبب دعوة السلفي إلى التمسك بدينه ، إلى - كما يزعم - « عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي ...، إنه انهيار الامبراطوريتين ، الفارسية والرومانية ... .

إن حضور النهضة العربية الإسلامية ، وقيادتها للإنسانية في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع غياب الآخر ، الفرس والروم معا ، والسلفي لا يقبل ، بطبيعة الحال هذا الاعتراض ، لا يريد أن يسمعه بَلْهَ أن يفكر فيه ؛ ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عمّا هو مبعد ومقموع في خطابه .

والدعوى السلفية القائلة : لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس لا تستقيم إلا إذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس ، وبعبارة أخرى : إن النهضة القيادية المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي ، غير ممكنة التحقيق على مستوى الخطاب السلفي ، إلا بغياب الآخر ، الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن : الغرب ، وهكذا ، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي ، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي ، عن عمد وإصرار ؛ فإن سقوط الغرب الراهن شرط في قيام النهضة القيادية المنشودة ، وهذا ما يقمعه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور »[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩، ٣٠ ، وهذا الزعم أكده الحداثي العراقي بلند الحيدري، انظر : ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٩ .

٨- فالجابري يزعم أن انتشار الإسلام ، وقيام دولته الأولى ، لم يكن ذلك بسبب تمسك المسلمين بدينهم ؛ وجهادهم لإعلاء كلمة الله ، وإنما حصل ذلك بسبب سقوط فارس والروم للحروب التي قامت بينهما قبل الإسلام ؛ ولذلك لا يمكن - في منظور الجابري - أن يقوم للإسلام قائمة اليوم ، أو في المستقبل ، إلا إذا سقط الغرب ، الذي يمثل فارس والروم في قوته وسيطرته ، وقوله هذا قد يتضمن إنكار حفظ الله لهذا الدين ، ونصرته أتباعه ، وكونه من الله تعالى أوحى به إلى عبده ورسوله محمد بن عبدالله - ﷺ - .

فهو يزعم أن الأمر الذي صلح به أول هذه الأمة ، وقامت به للمسلمين قائمة في ذلك العصر ، سببه هو ، فقط ، سقوط فارس والروم ، لا شيء غيره ؛ منكراً سنة الله - تعالى - في نصرة هذا الدين وأهله ، المتمسكين به ؛ لذلك - حسب زعمه - لن يقوم لهم اليوم قائمة إلا بسقوط الغرب ، وهذا من قِبَل المسلمين ما هو إلا « أسلوب من أساليب التمويه والكذب » على حد زعم الجابري ، ثم يزعم أن هذا الفكر السلفي الذي نقده ، هو أحسن ما يتمسك به السلفيون ، وهو يناقض ما يتمسك به العصرانيون، الذين ينشدون الحداثة [1].

ثم يعلق قائلاً :

« العقل السلفي ، إذن ، مكبوح الجماح ، مردود الشطط ، لا ينتج العلم ، بل هو صديق له ، يبحث في أسرار الكون ، ولكن مع (احترام الحقائق الثابتة) ، إنه عقل الماضي ، لا بل العقل السُّنِّي ، الذي ردع ، وكبح مسيرة نهضة الماضي ، التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء » [2].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٠، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ٢٥ .

(٢) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلة نقدية ص ٣٥ ، وانظر ص ٣٨ .

ويقرر أن العقل السلفي يعني : « العودة إلى (النبع) الأصيل ، إلى إسلام السلف الصالح ، الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول » [١].

٩- ويقرر - كذلك - أن التراث الإسلامي اليوم ، هو انعكاس فكري للواقع الاجتماعي والاقتصادي للحضارة الإسلامية ، وأضيف إليه مفاهيم دينية انتقلت إليه من الحضارات القديمة ؛ ولذلك فمن الصعب - على حد زعمه - الفصل بين الدين والأيديولوجيا الدينية ، أي بين معاني القرآن والسنة ، والفهم الفقهي والكلامي والسياسي للآيات والأحاديث ؛ وبالتالي لا بد من تقبل آراء الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والصوفية والفلاسفة ؛ لأن في هذا المجموع عناصر قابلة للحياة والتطوير ، فنأخذ منها ما يعين على الحركة والتقدم ، ومعيار ذلك اهتمامات الحاضر ، والتطلعات المستقبلية ، وعلى هذا فلا معنى للتشبث بما يسمى « إسلام السنة » ، وكأنه الممثل الحقيقي للتراث الإسلامي [٢].

١٠- ويؤكد موقفه من التراث بقوله :

« إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة ، فصل تعسفي ، لا علمي ، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي ، وما هو إسلامي ، أو بين ما هو عربي إسلامي ، وما هو غير عربي وغير إسلامي ، عملية تعسفية ، لا علمية .

إن الفكر العالمي المعاصر يمكن ، بل يجب التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ، ويسير في اتجاه تطور التاريخ ، وما يخدم الواقع الاستغلالي ، والهيمنة الامبريالية ، أو القومية العرقية ، ذلك فقط هو معيار

---

(١) إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ١٦ .

(٢) انظر : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٣٨ ، ٣٩ .

الاختيار في الثقافة المعاصرة ، والثقافة الماضية ... .

وهكذا ، فموقفنا من التراث ، ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفاً واحداً ، يحدده ، ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع ، كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها ، وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام ، اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية ... .

إن الفكر العربي الإسلامي – وقد كان عالمياً في عصره ، ولا زال يحتفظ ببعض عناصر عالميته – والفكر الأوروبي المعاصر – وهو عالمي في عصرنا – ينتظمها قاسم مشترك ذو محورين متوازيين : محور العالمية ، ومحور المصالح القومية والطبقية ، سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي ، ونحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا ، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز ، لن نستطيع تثبيت كياننا ، وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقة بين تراثنا ، وثقافة العصر ، معالجة فاعلة ، لا انفعالية ، أساسها نظرة جدلية واعية ، ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة ، رؤية شمولية ، جدلية ، تاريخية ، لا تقتل الخاص في العام ، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام » [1].

١١- هذا موقفه من التراث باختصار ، إعادة قراءته ، برؤية جدلية نقدية ، عقلانية ، تحاكمه ، من أجل الإفادة منه للتقدم والحداثة عن طريق التحرر والديمقراطية والاشتراكية ، وذلك بإخضاعه لمفهومات العصر الحديثة .

يقرر ذلك بينما يكرر نقده للمنهج السلفي ، الذي هو – في نظره – « منهج انتقائي ، يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر ، وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي ، يمجد الماضي ، بمقدار ما يبكي

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، وانظر ص ٢٥٧ .

الحاضر ، ومن هنا تظل الذات ، التي يريد تأكيدها ، هي ذات الماضي ، الذي يعاد بناؤه بانفعال ، تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته »[١].

١٢- ولذا فهو يدعو إلى نقد المسلَّمات ، ووضع المسبقات بين قوسين « فلا يحاكم مقروءه بها أو تحت توجيهها ؛ إن ذلك ما يجعل اتفاقه ، أو اختلافه معه يأتي بعد تقليب نظر ، وليس نتيجة سبق نظر »[٢].

ثم يطالب بإبعاد المسلَّمات عن الحوار ، وطرح جميع القضايا للبحث والنقد والنظر ، لا كمسلَّمات ، فإن المسلَّمات نفسها لا بد من مراجعتها وطرحها للمناقشة والنقد[٣].

١٣- ويحدد شروط النهضة ، في نظره ، بقوله :

« إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا ، وتجديد أدوات تفكيرنا ؛ وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة ، وأصيلة معاً ، وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة ، التي ينتمي إليها إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة ، والعمل على خدمتها ، وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة ؛ فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحَفْر داخل ثقافة هذه الأمة ، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها .

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا ، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا ، وبهذه الممارسة وحدها .. يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة ، وعقلانية مطبقة : الشرطين الضروريين لكل نهضة »[٤].

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٢) نفسه ص ١٢٧ .

(٣) نفسه ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ٢٥٩ .

(٤) نفسه ص ٣٣ ، وانظر : ص ٢٤٣ ، ٢٥٦ .

١٤- ويدعو إلى نقد المصادر الشرعية ، التي بها يقرأ العربي ، ويرى ويفكر ويحاكم ، وربما أطلق عليها الجابري (العقل العربي) ، فيقول :

« ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد ، وبشكل جدي صارم ، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة ، التي بها يقرأ العربي ، ويرى ، ويحلم ، ويفكر ، ويحاكم ، إنه العقل العربي ذاته » [١].

حداثيون آخرون

يقول الحداثي هشام شرابي :

« يتجسد معنى الحداثة بالنسبة لنا باتجاهين مترابطين : الاتجاه العقلاني ، والاتجاه العلماني ، عقلنة الحضارة ، وعلمنة المجتمع ، والحديث هو الجديد والطلائعي ، بمعنى المغامرة نحو المستقبل ، والانفلات من قيود الحاضر وماضيه ... ، الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر ، وإلى صياغة جديدة ... ؛ لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها ، أي من خطر التمسك بالأيديولوجيات الماضية ، وبالاتجاهات الفكرية ، والممارسات السياسية التقليدية ، التي لم تعد صالحة لمجابهة أوضاع القرن العشرين وتحدياته » [٢].

٢- ويقول الحداثي الماركسي توفيق سلوم :

« إن أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا - على حد تعبير لينين - هم (الحافظين للتراث والأكثر أمانة له) ، ولكن هذه الأمانة ليست للتراث ، كل التراث ، كما يحلو لبعض أنصار السلفية

---

(١) الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ص ٦ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ .

والماضوية،... نتوجه إلى التراث لنستلهم منه قبل كل شيء الأفكار والمذاهب والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم ، وتعبئ الصفوف ... وإشاعة التسامح الديني والطوائفي ، ومحاربة الخرافات والظلاميات ، وإعلاء شأن العقل والعلم .

ثم دعا إلى « التوظيف النضالي للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق استلهام العناصر العقلانية والديمقراطية ، والثورية في تراثنا ، بهدف (سحب البساط) من تحت أقدام المتاجرين بالدين ، وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها ، التي تستخدمها في معركتها ضد الأيديولوجية التقدمية ...، وبكلمة واحدة إنها حرب التراث ضد التراث وتذليل التراث بالتراث »[(١)].

٣- ويدعو فتحي التريكي إلى أن « تؤنس القيم والقوانين والنواميس » أي أن يكون مصدرها الإنسان نفسه ، وذلك من أجل أن تكون الحياة « علمانية صرفاً ، فلا تخضع لأية عقيدة ، ولأي موقف أيديولوجي معيّن ، والتحديث بهذا المعنى يرتبط بمفهوم الإنماء والتطور ، من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والأيديولوجيا وبالدين ، يعني ذلك أن حركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية الفاعل الحقيقي في الذات والمجتمع بالقياس مع الماضي » ؛ وذلك لأن التحديث « أساساً تحرّر من ثقل العادات والتقاليد ، وإبداع على جميع المستويات ، يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل »[(٢)].

---

(١) نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ص ٩٥، ٩٦ ، ١٢١ ، وانظر : تعليق جورج طرابيشي في كتابه : مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ص ١٣-١٧ .

(٢) فلسفة الحداثة ص ٩ ، ١٠ .

ثم أكد أن « القائم الأول من قوائم الحداثة » هو عقلنة الفكر ، وانفصاله عن « الوجدان الديني» ؛ إذ لا بد أن ينفصل العلم « بصفة تكاد تكون قطعية عن التصورات الدينية » ويعتمد بدلاً منها « العقل البرهاني والتجريب » [١].

واستدل على ضرورة هذا المنهج الثائر على الدين بما حدث في المجتمع الغربي عندما ثار الفلاسفة من العلمانيين والحداثيين على دينهم النصراني المحرَّف ، وضرب أمثلة من أولئك الثائرين ، « الذين خرجوا عن الأيديولوجية الدينية » ، وقادوا الفكر الغربي إلى نهضته على حد قوله [٢].

ولهذا دعا بعض الحداثيين إلى « قراءة النص الديني وفهمه عقلياً وتفسيره من خلال معطيات العصر » ، وقال : « وكم نحن مفتقرون إلى مناهج علمية حديثة للخوض في النص الديني ، واقتحام أجزائه بالعقل لا بالنقل » .

والمراد على نهج الغربيين ؛ ولذا قال : « وهكذا لم تتكون الحداثة في الغرب إلا من خلال إعادة صياغة العقل ، وفي الوقت نفسه إعادة ربط العقل بالتقنية وبمجالات التفكير » [٣].

وأكد دعوته في آخر كتابه إلى « عقلنة القول الديني بإحداث تقنيات عصرية لقراءة النصوص الدينية ، واقتحام كل المجالات بما فيها المحرّمات للمعرفة والبحث والاتعاظ » [٤].

٤- ويقول الحداثي عبدالرحمن منيف :

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه ص ٣١ .

(٤) نفسه ص ١٢٧ .

« أنا من دعاة قراءة التراث قراءة جديدة ، مختلفة عن القراءة الصفراء المحنطة ؛ لأنه ليس كل قديم مُهمًا ...» [١].

٥- ويؤكد غالي شكري أن مفهوم الحداثة عند الحداثيين « مفهوم حضاري أولاً ، هو تصور جديد تماماً للكون والإنسان والمجتمع ، والتصور الحديث وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية ؛ ولذلك فهي ثورة عالمية ... .

الشعر الحديث موقف من الكون كله ؛ لهذا كان موضوعه الوحيد وضع الإنسان في هذا الوجود ؛ ولهذا أيضاً كانت أداته الوحيدة هي الرؤيا، التي تعيد صياغة العالم على نحو جديد ، وأصبحت وظيفة الشعر هي الكشف عن عالم يظل أبداً في حاجة إلى الكشف » [٢].

ثم يهاجم الثبات ، الذي هو « جوهر التراث العربي ، ثبات في القيم ، وأشكال التعبير ... ، ارتبط هذا الثبات بمجموعة أخرى من الاعتبارات الدينية والسياسية والاجتماعية » [٣].

ثم بيّن أن الحركة الحديثة ثورة ضد الثبات ، وليست تجديداً لشيء قديم ؛ لأنها « تتدخل في الجوهر المسؤول عن تعويق التطور ... ، من هنا كانت الحداثة مفهوماً ثورياً ...» [٤].

٦- ويقول الحداثي سعد الله ونوس :

« حتى لو أردنا الإفادة من بعض العلوم والمعارف العملية ، فإن

---

(١) مجلة الرياضة والشباب ع ٥٨٦ ، ١٤١٣/١/٧هـ ، ص ٢١ .

(٢) شعرنا الحديث إلى أين ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ ، ١١٥.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٥.

ذلك غير ممكن إلا إذا سادت القيم العقلانية ، وروح المبادرة ، والعلمانية ، أي إلا إذا أصبح المجتمع مدنياً يوقر العقل الإنساني ، ويوفر لمواطنيه الحرية والعدالة والمساواة » [١].

وأخطر من ذلك قوله : « وليت تيار الحداثة الأدبية والفنية لدينا كان ينطوي على مثل ذلك المتطور الرحب والموقف الجذري » ، أي الذي يستورد المفاهيم الدينية الغربية والتصورات الفلسفية الملحدة للوجود ومكانة الإنسان وقيمه [٢].

٧- ويتحدث عبدالمجيد زراقط عن الحداثيين اللبنانيين ، ويقول بأنهم « عالجوا أسباب قوة التراثيين ، أصحاب المفهوم المغلق ، ونتائج هذه القوة وسبل مواجهتها ، وقاموا بمحاولات تقييم للتراث أحدثت ردات فعل عديدة » [٣].

٨- ويؤكد الناقد اللبناني فادي إسماعيل « ثورية » الحداثة على الأوضاع والقيم والبنى الفكرية والثقافية ، فيقول :

« لقد بنيت أيديولوجية (ثورية) للحداثة حملت التراث ، سواء أكان ثقافة ، أو قيماً سلوكية ، أم بنى اجتماعية - اقتصادية ، مسؤولية التخلف ، ومعاندة التقدم ؛ لذلك نادى المثقفون الذين رفعوا أيديولوجية التقدم والحداثة بالتغيير الشامل ، تغيير الأوضاع والبنى والقيم والفكر والعقل والثقافة ، تغيير الذات ؛ لكي تذوب في عالمية الحضارة ، أما الوسائل لهذا التغيير فإن الطريق الثوري لا يحتمل التدريج والمهادنة » [٤].

---

(١) قضايا وشهادات ٢/١٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٢.

(٣) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٢٤ .

(٤) الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ص ١٤٥ .

ثم يستشهد بقول العلماني زكي نجيب محمود : « هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته ، فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم ، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا ، نستقي من منابعهم ما (تطوعوا) بالعطاء ، وما استطعنا من القبول ، وتمثل ما قبلناه »[١].

٩- وتؤكد خالدة سعيد أن الحداثة هي « إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات ، والنظام المعرفي ، أو ما يكّون صورة العالم في وعي الإنسان ...»[٢].

وتقول معجبة بأعمال جبران خليل جبران :

« عندما أعاد جبران كتابة الإنجيل في (يسوع ابن الإنسان ...) ، كان يستعيد لهذا الإنسان صلاحية وضع المعايير ، وكسر الشرائع ، وكشف الحقائق ...»[٣].

ويرى جبران أن قيمة التجديد تكمن في هدم الماضي ، لذلك فهو معجب بالفيلسوف الغربي (نيتشه) ؛ لأنه لم يكتف بالخلق ، ولكنه دمّر أيضاً[٤].

ويقول جبران ؛ رافضاً القديم ، متطلعاً إلى صبح جديد :

حاورتم الأمس وملنا إلى يوم مُوشّى صبحهُ بالخفاء[٥].

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، وانظر : قول زكي نجيب محمود في كتابه: تجديد الفكر العربي ص ٨٢ ، ١١٠ .

(٢) مجلة فصول ع ٣ ، مج ٤ ، ج ١، ١٩٨٤م ، ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر : أضواء جديدة على جبران ص ١٧٩ .

(٥) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٣١ .

ولهذا يقول الحداثي المغربي محمد بنيس :

« كان على جبران أن ينتظر الخمسينات ؛ ليأخذ مشروع الحداثة الشعرية في تأسيس لحظة شعرية تكتسح الثوابت ، مات جبران سنة ١٩٣١، بعد أن كتب أروع عمل له باللغة الانكليزية ، أقصد كتاب (النبي) وعلامة الاستثنائي التي كان يرصدها منذ ١٩٠٥ ، شرعت في مباشرة علنيتها في الخمسينيات ... »[١].

١٠- ولهذا فإن الحداثي المغربي سعيد بنسعيد ، يقول بأن سبيل الحداثة هو : « العمل على كل ما يساهم ، بكيفية ، أو بأخرى ، في تغيير الذهنيات المتحجرة ، وتحديثها ، أي أن سبيل الإنسان العربي إلى الحداثة الحق ، في زماننا هذا ، هو الدعوة إلى تحديث العقل العربي ذاته ، والواقع أن هذا ما لا نرى سبيلاً إلى إنكاره ... .

ولذلك يظل تحديث الإنسان ، والمجتمع العربيين مرتبطين بممارسة النقد الأيديولوجي الفعلي والصحيح ، وأما شرط هذا القيام فلا يطلب إلا بتحديث العقل العربي ذاته ... .

تحديث العقل العربي ذاته هو المعبر الوحيد ، الذي يملكه الإنسان العربي ؛ لكي يلج عالم الحداثة ... »[٢].

ثم قال بعد ذلك :

« لا سبيل إلى محاربة تخلف الذهنيات إلا بالعمل على تحديث العقل العربي ، ولا سبيل إلى القضاء على الفكر اللاتاريخي ، إلا بمعانقة الفكر التاريخي في أعلى صوره ، ولا سبيل إلى مجاوزة النقص

---

(١) حداثة السؤال ، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ٧٥ .

(٢) الأيديولوجيا والحداثة ، قراءات في الفكر العربي المعاصر ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ .

الأيديولوجي، إلا بممارسة النقد الأيديولوجي »[١].

١١- ويذكر محمد الأسعد أن الحداثيين يرون ضرورة تحويل « الموروث الثقافي إلى فاعلية إنسانية في ظروف تاريخية محددة ، يعاد النظر فيها مجدداً في ضوء الحاضر ، وتنتظم في كل عضوي جديد ... .

إن موقف الرفض ليس موقفاً بلا أفق ، ولكن أفقه قائم على الاحتمال والممكن ، ومداره الأسئلة والقلق ، وقيم الوعي القائم على فهم المصائر الإنسانية ، وتثمين امتلاك الإنسان لحريته في تشكيل واقعه »[٢].

١٢- ويطالب الحداثي محمود أمين العالم بالعمل « على تحويل العقيدة إلى مجرد رأي ، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفي المتعصب ، ولا شك في أنها دعوة تنويرية ، وتغييرية واعية ، ما أشد الحاجة إليها ، إلا أنها نتيجة لما تقوم عليه من بعض الثوابت قد تحدّ من عملية التغيير المنشودة » قال هذا : تعليقاً على مشروع الجابري في نقد الفكر العربي ، مؤيداً إياه بما ذكر[٣].

١٣- ويؤكد عبدالمجيد الشرفي أن العقلانية من أهم اللوازم الأساسية في « الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها ...، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها ، فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني ، وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير ...»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣ ، وانظر ص ٥١ ، ٦١ .

(٢) بحثاً عن الحداثة ، نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر ص ٦٩.

(٣) راجع التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢٩ .

النبوة عندهم ظاهرة وضعية

ينكر الحداثيون النبوة بمفهومها الإسلامي الصحيح ، وقد يستعملون لفظ « النبوة » و « النبي » في غير المفهوم الشرعي الحق ، ربما أطلقوا هذا اللفظ على الحداثي .

١- سئل أدونيس : « هل ترى للنظرية التي طرحها الإسلام من خلال النبوة والقرآن فعلاً عصرياً » ؟

فأجاب :

« ظاهرة النبوة بحد ذاتها عصرية ، لكن المسألة هي في فهم هذه الظاهرة ، وأنا شخصياً ضد فهمها السائد في المجتمع العربي اليوم ، إن هذا الفهم المشوه يقيم سداً بينها وبين العصر ، إنه يقتل النبوة » [١].

٢- ويرى أدونيس أنه يجب على كل حداثي أن يكون نبياً ، بمفهومه الحداثي للنبوة ، ويقول :

« كلما أراد شاعر أوروبي أن يكون عظيماً يحاول أن يكون عربياً، أعني أن يكون نبياً . الشعر الأوروبي يجب أن يدرس من هذه الزاوية .

بالمقابل حين قلت بشعر الأشياء قلت إن العربي يجب أن يكون إلى جانب نبوته أرسطو طاليسيا ... ، أن تكون الأرض سماء ثانية » [٢].

هكذا الحداثيون يعدون الحداثي نبياً ورسولاً ، توحي إليه آلهة الشعر بما يقول [٣].

٣- ولهذا ألّف جبران خليل جبران كتاباً ، أطلق عليه « النبي » ،

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٨، ١٣٩ .

(٣) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٦٨ - ١٧١ .

يقول أدونيس :

« ..... فاللهجة التي يتكلم بها جبران في معظم كتاباته هي لهجة النبي ... ، ويشير جبران في إحدى رسائله ... إلى أن الطموح الجوهري (للشرقي العظيم »و أن يكون نبياً ...، الجبرانية هي جوهرياً نبوة إنسانية ، وجبران بهذا المعنى يطرح نفسه كنبي للحياة الإنسانية...، والفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الجبرانية هي أن النبي في الأولى ينفّذ إرادة الله المسبقة ، الموحاة ، ويعلّم الناس ما أوحي له ، ويقنعهم به ، أما جبران فيحاول على العكس أن يفرض رؤياه الخاصة على الأحداث والأشياء، أي وحيه الخاص .

وحين نفرغ النبوة من دلالتها الإلهية نجد أنها الطريقة والغاية لنتاج جبران كله ، فجبران يقدم مفهوماً جديداً ضمن تراث الكتابة الأدبية العربية للإنسان والحياة ، وهو يوحي بما سيكون عليه المستقبل ، وهو ليس منفعلاً بل فعال ، وهو يرى الخفي المحجوب ، ويلبي نداءه ويسمع أسرار الغيب ويعلنها ... .

وجبران كذلك منخرط في التاريخ من أجل تغيير الواقع والحياة والإنسان ، فهو لا يقول وحسب ، بل يعمل كذلك لتحقيق مهمات تاريخية كبرى ... »[١].

٤- ويقول أدونيس عن نفسه :

« إنني نبيٌّ وشكّاك

أعجن خميرة السقوط ، أترك الماضي في سقوطه ، وأختار

---

(١) الثابت والمتحول ١٦٤/٣، ١٦٥ وانظر : المجموعة الكاملة العربية لجبران خليل جبران ص ٣٤٩ ، ٥٠١ - ٥١٨ .

نفسي، أفلْطحُ العصر وأصفّحه ، أناديه – أيها العملاق المسْخ ، أيها المسخ العملاق ، وأضحك وأبكي .

إنني حجّة ضد العصر

أمحو الآثار والبقعَ في داخلي ، أغسل داخلي ، وأبقيه فارغاً ونظيفاً ، هكذا تحت نفسي أحيا » (١).

٥- ويقول جبران خليل جبران :

« إن بين الملأ الأعلى والملأ الأدنى روابط شبيهة بعلاقة الآمر والمأمور » ، وعلى حد تعبيره تكون نفوس الفنانين بمثابة « الإناء الذي يملأه الله خمرة علوية » (٢).

ولهذا فهو يرى أن « الشعر هو رؤيا شاملة تؤديها نفس مشابهة لله ، تمتح من معاناة إنسانية ، وهذه الرؤيا قادرة على فض سر المجهول والوصول إلى الآخر ، لتؤثر فيه ، وتجعل المجهول لديه معلوماً ، وتؤدي له رسالة الشاعر في شكل ملائم لها » (٣).

ويرى أن الشاعر « رسول يبلغ الفرد ما أوحاه إليه الروح العام ؛ فإن لم يكن هناك من رسالة ، فليس هناك من شاعر » (٤).

٦- وتقول خالدة سعيد عن بعض أهداف الحداثة :

« تحرير الفرد الشاعر الخلاّق ، خصوصاً من الرق الجماعي والسياسي ، إذ ما دامت الحرية المطلقة لهذا النبي { أي الحداثي } ، الذي

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٧٨ .

(٢) المجموعة الكاملة العربية ص ٥٨٨، ٥٩١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٠١ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٥٢ .

بات يلعب الآن دور الآلهة التي اختفت »[١].

٧- ويرى الحداثيون بأن « التراث العربي ثابت وضد الإبداع ...، وإذا تلمست الأفكار التي أبدعوها وجدتها تدور حول نقض نبوة الرسول أو حول التحزب للأقلية ضد التاريخ ، أو حول فكرة أن الأعاريب ليسوا عند الله من أحد ...»[٢].

٨- ويقول جبرا إبراهيم جبرا أثناء حديثه عن بعض الحداثيين :

« توفيق صايغ ... كان يعبر عن حسه الفاجع ، أو حسه بالعقم بشكل آخر ، لا عن طريق الغضب ، بل عن طريق المحاججة الدينية ، كان يجادلُ اللهَ ، يجادلُ المسيحَ ، يجادل نفسه ، يجادل مجتمعه ، وكان دائماً يخرج بنتيجة أن هذه القوى كلها لا تؤدي به ، أو لا تتخطى به العقم الذي يرفضه هو .

خليل حاوي كان رجلاً غاضباً ، رجلاً محارباً بفكره وبكلمته ...، كان خليل ينتمي إلى الفترة التموزية ، التي كان في أساسها غضب وتمرد ، ولكن في الوقت نفسه الأمل في أنك إذا ضحيت بنفسك وجدت نفسك ، فالفداء لا شك يؤدي إلى حياة جديدة ، إن الموت هو كموت المسيح ، يؤدي إلى حياة خالدة للجميع ... .

إن تعبير خليل حاوي عن رفضه المطلق كان هائلاً ، وكل ما نتمناه أن يؤدي هذا النوع من الغضب ، الذي أبدع هذا الشعر الرائع إلى تغيير في حياتنا نحو الإيناع والخصب ، الذي كان حلم خليل حاوي »[٣].

---

(١) انظر : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص ٧٥ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

استهزاؤهم بالله ورسله

ثورة الحداثة ليست تنظيرية فقط ، بل تطبيقية عملية ، فقد تجرأوا على الله – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – ، وعلى رسله – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – وما جاؤا به من عقيدة وشرائع ، وعبثهم هذا كثير جداً أختار في هذا المقام ذكر نماذج من أقوال بعضهم :

١ – يقول عبد الوهاب البياتي :

« الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون

لهم أجيراً ،

شاعراً ،

قوّاد

يخدع في قيثاره المذهّب العباد

لكنه أصيب بالجنون

لأنه أراد أن يصون

زنابق الحقول من جرادهم

أراد أن يكون

الملك لك

ما أبعد الطريق

الحمد لك

وما أقل الزاد

الله في مدينتي يباع في المزاد

دعارة الفكر
هنا ، رائجة ، دعارة الأجساد
لأنه لا يقبل القسمة ، يا حبي ، على اثنين
عادوا به محطَّماً ، مقيد اليدين
عقارب الساعة لا ترجع للوراء
قطارنا مرَّ
فلا جدوى من البكاء »[١].
وفي كلمات له أخرى يقدح ببعض العقائد ، فيقول في قصيدته :
« القصيدة الإغريقية ...
كانت بضفائرها الذهبية ترقص عارية تحت الأمطار
دهمتني ، وأنا في منتصف الدرب إلى دلفي
صاعقة خضراء
كنا أربعة : أنا والموسيقيُّ الأعمى
ودليلي
ومغني آلهة الأولب الحكماء
حملتني في البحر الأيجيِّ إلى دلفي أشرعة الفجر البيضاء
وضعوني في باب المعبد أخرس مشلولاً
وضعوا فوق جبيني زهرة عباد الشمس
وغطوني برداء
قالوا انطق باسم الحبِّ
وباسم الله

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ١/٣٦٨ ، ٣٦٩ .

وتكلّمْ واقرأ هذا اللوح المحفوظ وراء المحراب
شق ملاكٌ صدري
أخرج من قلبي حبةَ مسكٍ سوداء
قالوا اقرأ ، فقرأت وصايا آلهة الشعر المكتوب على الألواح
صَعَدَتْ كلماتي من بئر شقاءالعشّاق الشهداءْ
كانت تستلقي بضفائرها الذهبية عارية فوق رمال الشاطىء
...
منحتني آلهة الشعر الصافي
وأنا في درب العودة من دلفي
البركاتْ
وسلاح الكلمات »[١].
ويقول في قصيدته « الموت والقنديل » .
« أرحل تحت الثلج ،
أواصل موتي في الأصقاع الوثنية ،
حيث الموسيقى والثورة والحب ، وحيث الله .
...
لغتي صارت قنديلاً في باب الله .
أيتها الأشجار القطبية ، يا صوت نبي يبكي ، يا رعداً ...
الروم أمامي كانوا ، وسوى الروم ورائي ...
لغتي صارت قنديلاً في باب الله ، حياتي
فرت من بين يدي ، صارت شكلاً والشكل

---

(١) المصدر السابق ٢/٣٨٢ ، ٣٨٥.

وجوداً ...

فسيبقى صوتي قنديلاً في باب الله »[1].

ويقول تحت عنوان « أباريق مهشمة » :

« الله والأفق المُنوَّرُ والعبيد

يتحسسون قيودهم

...

وأرامل يتبعن أشباه الرجال

تحت السماء بلا غد وبلا قيود

والله والأفق المنوّر والعبيد

يتحسسون قيودهم ... »[2].

ويقول عبد الوهاب البياتي ، تحت عنوان « الشهيد » :

« يتوهج في نور المشكاة

متحداً في ذات الله

لا يفنى / مثل شعوب الأرض

يتحدى في ثورته الموت »[3].

تتضح في كلماته هذه عقيدة « الاتحاد » الصوفية : «يتوهج في نور المشكاة .. متحداً في ذات الله» ، وهذا نصيبه من « التراث الإسلامي »، فهو بهذا استطاع توظيف التراث لخدمة الثورة – كما يزعمون – دون أن يتأثر بالموروثات القديمة الثابته .

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٧٦ – ٣٧٩ .

(٢) نفسه ١/١٢٧، ١٢٨ .

(٣) ديوان بستان عائشة ص ٣١ .

ويقول تحت عنوان « مرثية إلى المدينة التي لم تولد » :

« تطن بالناس وبالذباب ...

علّمني فيها أبي قراءة الأنهار

والنار والسحاب والسراب

والرفض والإصرار

علّمني الإبحار

والحزن والطواف

حول بيوت أولياء الله

بحثاً عن النور وعن دفء ربيع لم يجيءْ بعدُ .. وما زال بباطن الأرض والأصداف .

منتظراً نبوءة العراف ... » [١].

ثم يقول متأسفاً على نهاية الحلاج :

« لم تشهدي الحلاج بعد الصلب وهو في قميص الدم

متوجاً بالشمس » [٢].

ويقول :

« قلت لشمس الله أن تشرق في الميعاد

قلت الله شردني في هذه الديار

الله والقيثار

لكنها غابت

ولم تشرق على منازل الشاعر في الميعاد » [٣].

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٧ .

(٣) ديوان بستان عائشة ص ٢٧ .

وأيضاً :

« الموت في الحياة
نوم بلا بعث ولا رقاد
فلتنفخي أيها الساحرة الرماد
لعل شهرزاد
تمد من ضريحها يداً إلى النبي والشاعر في الميلاد
لعل نار إرم العماد
تلمع في صحراء هذي المدن المطلية الجدران بالسواد ... » [١].

واقرأ قوله :

« عندما استيقظ حبّي
كان ثلج العالم الأسود ربّي
يغمر الغابة
يطفو فوق هدبي
...
وتمزقت ، وكان الثلج ربّي » [٢].

٢ – ويقول أحمد عبد المعطي حجازي :

« في الماضي كان الله
يظهر لي حين تغيب الشمسْ
في هيئةِ بستانيّ
يتجوّل في الأفق الورديّ

---

(١) ديوان عبدالوهاب البياتي ٢/١٨٠، ١٨١ .

(٢) المصدر السابق ١/٤٥٣ ، ٤٥٤ .

ويرشُّ الماءَ على الدنيا الخضراء
الصورة ماثلةٌ
لكنَّ الطفلَ الرسامْ
طحنته الأيامْ ! »[1].
ويقول :
« أنا إلهُ الجنسِ والخوفِ ، وآخرُ الذكور
أظنُّها التقوى وليس الخَوفَ ،
أو أنّي أرُدُّ الخوفَ بالذكرى
فاستحضرُ في الظلمةِ آبائي
وأستعرض في المرآة أعضائي
وألقي رأسيَ المخمورَ في
شقشقة الماء الطهور .
تركتُ مخبأي لألقي نظرة على بلادي
ليس هذا عطشاً للجنس ،
إنني أؤدي واجباً مقدَساً
وأنتِ لستِ غيرَ رمزٍ فاتبعيني .
لم يَعدْ من مجد هذه البلاد غير حانةٍ
...
تلك هي الريحُ العقورْ
أُحسُّها تقوم سداً بين كل ذكر وأنثى
إنها السمُّ الذي يسقط بين الأرض والغيمِ

---

(١) الأعمال الكاملة للشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي ص ٤١٠ .

وبين الدم والوردةِ

بين الشعر والسيفِ

وبين الله والأمة

بين شهوة الموتِ

وشهوةِ الحضور

...

أنا إلهُ الجنسِ والخوفِ

وآخر الذكور ! » [١].

وله « قصيدة » بعنوان « صورة شمسية للسيدة ص.ك » ، قال فيها :

« الآن أنتِ في نيويوركَ

قضيت سهرةً طائشةً

ثم خرجتِ تبحثين عن هلالِ رمضانْ

في الرُّقعِ التي تبقّت من ثياب الله

فوق الناطحات والدُّمى

واللافتاتِ ، والدخانْ !

كان السريرُ خشبه

وللمراهقاتِ أجسادٌ كأجساد المضلينَ ...» [٢].

٣ – وفي مجلة « الشعر » ، يقول مهاب محمد نصر :

« كمْ أنهم كادحون ، وجادُون

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٤ ، ٤٦٨ ، وفي « قصيدته » هذه غزل قبيح ، ووصف لمحاولته الزنا بالأرملة الشابة وغيرها ، انظر : ص ٤٦٠ –٤٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧١ .

[١٣٦٣]

قد يستديرون حين تميل السماوات في عجلات الملائكة الطيبينْ
بينما العاطلون من الأنبياء يزفّون في آخر العربات بشاراتهم راحلون ؟
إذن سوف ينطلق اللّهُ في شكّة الحرْبِ
تعكس بيضته حينما يلكز الفرس الذهبية
صوتَ الدمالج في معصم الوقت
. . .
الملائكة الطيبون يرصّون بعض الفسائل في المكتبات
يرشّون قاعاتها ، ومناضدها
. . .
والطريق إلى البيت يصبح أطول من دَورة الغيم
أطول من ليلة أفلتت من يد الله
وانخرطت في قطيع من الماعز الجبلي
واللهُ لم يلقنا قط منفردين ليعرفنا
فكأنا هنا فجوتان تقاسمنا شهوةَ الأرض
بل ظبيتان تعرقنا ما على العشب من سحجات ذكورية
أين يعرفنا أينَ ؟ . . .
هل نزعم الآن أنا تركناه منشغلاً بالمساحيق ، أسيبَ ؟
هل نتناساه ؟
أم نعدّ له مجلساً ؟
ولنا أيها المطرف التعس متكئين ، ومضجعاً للفتاة الحليبية ،
ثم يكشف كل هويته ، وانتماءاته ؟ »[١].

---

(١) مجلة الشعر ع٦٧ ، محرم ١٤١٣هـ ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، وفي القصيدة إشارة إلى الزنا « بالفتاة الحليبية » ووصفها ، حذفته ولم أكتبه .

٤ – ويخاطب السيابُ (جميلةَ بوحيرد) ، ويقول :

« ...

يا أختنا المشبوحة الباكية

...

يا من حملتِ الموتَ عن رافعيه

من ظلمة الطين التي تحتويه

إلى سماوات الدم الوارية ،

حيث التقى الإنسان والله ، والأموات والأحياء ، في شهقةٍ ، في

رعشةٍ للضربة القاضية .

...

وجاء حينٌ عاد فيه البشر

يفدون بالأنعام ما تحبس السماء في أعماقها من قدر .

وجاء عصر سار فيه الإله

عريانَ ، يدمي ؛ كي يروِّي الحياة

واليوم ولىَّ محفلُ الآلهة

...

يا نفحةً من عالم الآلهة

هبَّت على أقدامنا التائهة ،

لا تمسحيها من شواظ الدماء

إنا سنمضي في طريق الفناء

ولترفعي (اوراسَ) حتى السماء

حتى ترَوَّى من مسيلِ الدماء

أعراقُ كلُّ الناس ، كلُّ الصخور ،

حتى نمسَّ اللهَ .

حتى نثور !» [١].

ويقول هذا الحداثي العراقي بدر شاكر السياب في مقطوعة طويلة، تحت عنوان « في المغرب العربي » :

« . . . ،

وكان محمدٌ نقشاً على آجرّةٍ خضراءْ

يزهو في أعاليها . .

فأمسى تأكل الغبراء

والنيرانُ من معناه

ويركله الغزاة بلا حذاء

بلا قدمٍ

وتنزف منه دونَ دمٍ ،

جراحٌ دونما ألم –

فقد ماتْ . .

ومتنا فيه ، من موتى ومن أحياء .

فنحن جميعنا أموات

أنا ومحمد والله .

وهذا قبرنا : أنقاض مئذنة معفّرةٍ

عليها يُكتبُ اسم محمدٍ والله ،

على كسرةٍ مبعثرةٍ

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ١/٣٧٨ –٣٨٨ .

من الآجرّ والفخّارْ.
فيا قبر الإله على النهار
ظلٌّ لألف حربةٍ وفيل
ولَوْنُ أبرهَة ...
والكعبة المحزونة المشوهة
...
هتافٌ يملأ الشطآن : يا ودياننا ثوري !
ويا هذا الدمُ الباقي على الأجيالْ
يا إرثَ الجماهيرِ
تنشّطْ الآن واسحقْ هذه الأغلالْ
وكالزلزال
هُزْ النيرَ ، أو فاسحقه ، واسحقنا مع النيرِ
وكان إلهنا يختال
بين عصائب الأبطال
من زندٍ إلى زندِ
ومن بنْدٍ إلى بندِ
إله الكعبة الجبّارْ
تدرَّعَ أمسِ في ذي قار
بدرع من دم النعمان في حافاتهاآثارْ
إله محمد وإله آبائي من العرب ،
تراءى في جبال الريف يحمل راية الثوّار
وفي يافا رآه القوم يبكي في بقايا دار

وأبصرناه يهبط أرضنا يوماً من السحبِ :
جريحاً كان في أحيائنا يمشي ويستجدي
فلم نضمد له جرحاً
ولا ضحًى
له منا بغير الخبز والانعام من عبْد !
وأصوات المصلين ارتعاشٌ من مراثيهِ
إذا سجدوا ينزّ دمٌ
فيسرع بالضماد فمٌ :
بآيات يفضّ الجرح منها خير ما فيهِ ،
تداوي خوفنا من علمنا أنا سنحييه
إذا ما هلل الثوار منا : (نحن نفديه !) .
تمخّضت القبور لتنشرَ الموتى ملايينا
وهبّ محمدٌ وإلهه العربيّ والأنصار :
إن إلهنا فينا » [1].
وتحت عنوان أحبيني يقول :
« كفرت بأمّة الصحراء
ووحي الأنبياء على ثراها في مغاور مكة أو عند واديها .
آه .. زوجتي ، قدري ، أكان الداء ليقعدني ، كأني ميْتٌ سكران لولاها ؟...
لستُ لأعذرَ اللهَ
إذا ما كان عطفٌ منه ، لا الحب الذي خلاه يسقيني
كؤوساً من نعيمِ

(١) المصدر السابق ص ٢٩٤ - ٤٠٢ .

آهِ ، هاتي الحبَّ روِّيني

به نامي على صدري ، أنيميني

على نهديك ، أوّاها ...» [١].

وتأمل سوء أدبه مع ربه – سبحانه وتعالى – ، ورسوله – ﷺ – ، حين قال :

« محمد اليتيم أحرقوه ، فالمساء

يضيء من حريقه ، وفارت الدماء

من قدميه ، من يديه ، من عيونهِ

وأحرق الإله في جفونه

محمد النبيّ في حِراء قيَّدوه

فسُمِّرَ النهار حيث سمَّروه

غداً سيُصلب المسيحُ في العراق

ستأكلُ الكلابُ من دم البراقْ » [٢].

وزعم السيَّاب أن المسيح عيسى – عليه الصلاة والسلام – صُلب ، وسُمِّر على صليبه ، فخاطب ربه قائلاً :

« إلهي لماذا تخليتَ عني

وخيبتَ ظني

وأدميتَ قلبي

وأدمعتَ عيني » [٣].

واقرأ قوله وهو يخاطب بلده العراق :

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٤٢ .

(٢) نفسه ص ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

(٣) الشعر العراقي الحديث مرحلة وتطور ص ١٦٣نقلاً عن صحيفة البلد – بغداد– ع ٢٨٠ ، ١٩/٨/١٩٦٥م ، ص ٦ .

« غنَّيتُ تربتك الحبيبة
وحملتُها فأنا المسيحُ يجرُّ في المنفى صليبه »[١].
وقوله :
« أم سمَّر المسيح بالصليب فانتصر
وأنبتت دماؤه الورودَ في الصخر »[٢].
وقوله أيضاً :
« من الذي يحمل عِبءْ الصليبْ
في ذلك الليل الطويل الرهيب ...
من يُنزل المصلوبَ عن لوحه ؟
من يطرد العقبان عن جرحه ؟
من يرفع الظلماء عن صبحه ؟
ويُبدل الأشواكَ بالغارِ؟ »[٣].
٥ – وتأمل قول الحداثي العراقي بلند الحيدري :
« يا سيدي
لن نوقد الشموع كي تعود
لن نغسل الدروب بالدموع كي تعود
ولن نحب ربك المسلول مثل الجوع ، كي تعود
عد مثلما نريد

---

(١) ديوان بدر شاكر السياب ٣٢١/١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٢٣ ، وقد أشار في الحاشية إلى أن « المصلوب » هو المسيح – عليه الصلاة والسلام – .

ككل شيء كاذب يضحك ملء دارنا
ككذبة الصباح في تحية لجارنا
لأننا نريد أن نعرف في الخطيئة الإنسان
لأننا نريد أن نعبد فيك اللهَ والشيطانَ
...
لو مرة عرفت يا إلهي الكسيح
كيف الزنا يصير
كيف تصير ليلة بهولها
كيف أنا أصير دملة في أضلعي
وكيف ، كيف ، سيدي أصير
بجرحي الصغير
بليلي المصلوب عبر مخدعي
أكبر من صليبك المرميّ خلف الشمس ، خلف الريحْ
أكبر منك يا إلهي الكسيح
عد مرة كوجهي القبيح
كجسمي القبيح ...»[1].
وقوله :
« قل .. كلا
وافرش جناحيك لنا
– ظللا
– ومصلى

---

(١) مجلة مواقف ع ٤ ، أيار – حزيران ١٩٦٩م، ص ٧٣ .

فعلى الدرب ..

ألوف القتلى

ما زالت تسأل :

عن شمعة ..

عن دمعة ..

عن رب أسود

مهجور في صمت ..

لا يعبد

يا ربي .. يا ذنبي المتأوه ..

في ركعه

قل : كلا ..

لن تسمح ..

أن نصلب ..

أن يصنع من

جلدي نعلا

قل : كلا ..

يا ربا أسود

يا عبدا أسود

كن سماً ..

كن .. كن .. نسراً .. كي تعبد »[1].

٦ - ويتحدث صلاح عبد الصبور عن أهل بلده ، في قصيدة له

---

(١) تحديث وتغريب ص ٧٠ ، ٧١ .

بعنوان « الناس في بلادي » ، يقول في مقدمتها :

« أحكي قصة قرية ريفية تعيش تحت طغيان فكرة (الله) ، وصورته تصطبغ في ذهننا من خلال الوعظ والتخويف بالقوة والعشوائية ، والقرية تستحب هذه الفكرة ، وتستطيبها ، وتغض النظر عن واقع حياتها الفقير المرير ، ولكن شاباً منهم { يعني نفسه } يرفع في وجه السماء قبضة التحدي :

الناس في بلادي جارحونَ كالصقور ...» [1].

ويصف الناس في بلاده بأنهم فقراء ومع ذلك هم مشغولون بحب (المصطفى) ، والإيمان بالقدر ، والوعظ والإرشاد ، ويعيشون « تحت طغيان فكرة الله » ، التي تخوفهم من الموت والجحيم ، وتمنعهم من السعادة، فالإله ، إذن ، قاس وموحش ، على حد تعبيره .

تأمل قوله ، وسخريته :

« ما غاية الإنسان من أتعابه ؟ ما غاية الحياة ؟

يا أيها الإله .

الشمس مُجتلاك ، والهلالُ مفرق الجبين .

وهذه الجبال الراسيات عرشك المكين

وأنتَ نافذ القضاء ... أيها الإله !

بنى (فلان) واعتلى وشيد القلاع

وأربعون غرفة قد مُلئت بالذهب اللماع

وفي مساءٍ واهن الأصداء جاءه عزريل

يحمل بين أصبعيه دفتراً صغير

---

(١) ديوان صلاح عبدالصبور ٣/١٥٠ .

وأول اسم فيه ذلك الفلان

ومد عزريل عصاه

بسر حرفيْ (كُنْ) بسر لفظ (كان)

وفي الجحيم دحرجتْ روح فلان

(يا يها الإله

كم أنت قاسٍ موحشٌ يا أيها الإله) ...» [١].

وفي تعليقه على قصيدته هذه يقول – وتأمل ما يقول – :

« ساعدتني الفلسفة المادية ، التي كنت اقتربت منها اقترابًا كبيرًا، وبخاصة بعد تخرجي من الجامعة عام ١٩٥١ على أن أجد في الإنكار لونًا من الموقف الفكري الموحد المتماسك ، وقد تكون مرحلة ديواني (الناس في بلادي) هي المعبرة عن ذلك الإحساس » [٢].

وتأمل سوء أدبه في قوله :

« ولذلك فإن حياة كل شاعر ، أو نبي ، أو فيلسوف لحظات من اليأس المرير ، أو الاستبشاع الشامل للواقع والطبيعة ، لقد هم (محمد) بإلقاء نفسه من قمة الجبل » [٣].

ويتحدث عن نفسه لما كان في الرابعة عشرة ، مصليًا ، راكعًا ، ساجدًا ، « قارئًا لبعض القرآن » ... إلخ ، ثم قال بعد وصف حالته تلك :

« لم تمنحني هذه التجربة السكينة ، بل لعلها زادت قلقي ، إن يكن ذلك عطاء من الله ، فلم لم يعطه لي دون جهد ، وإذا كان الله تبدى لي ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٢، ١٥٣ ، و ١/٣٠، ٣١ .

(٢) المصدر السابق ٣/١٥٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

فأين كان في الأماكن الأخرى ؟ وأسئلة أخرى أذكر أني عشت في بلبالها عاماً كاملاً ... .

وكما تولد الحياة والموت في الجسم ، نطفة أو جرثومة ، وُلِدَ الإنكار في نفسي ، لا أذكر كيف ترعرع حتى طلب أن يخرج ، وخرج إنكاراً كأوضح الإنكار ، وربما كانت قراءة بعض بسائط الداروينية بتلخيص سلامة موسى ، وقراءة نيتشه في صيحته المرعبة : (إن الله قد مات) هي التي دفعت بي إلى الطرف الآخر من الموضوع ، أصبحت أتزين بالإنكار ، وأجمع القرائن عليه من كل الفلسفات والأفكار ، كما يجمع المدعي أدلة الاتهام ، واطمأننت أو حاولت أن اطمئن إلى هذا الموقف »[١].

وقال أيضاً :

« لقد حملتُ في تلك الفترة حملة هائلة على الثقافة ذاتها ؛

إذ تشغل أهلها عن الحياة بالتأمل في الحياة ، كنا نجلس تلك الفترة في مقهى بحي الحسين ، نتحدث عن الكتب والأفكار ، وننفث دخان السجاير في عذب إلهي ... .

كنا على ظهر الطريق عصابة من أشقياء

متعذبين كآلهة

بالكتب ، والأفكار ، والدُخان ، والزمن المقيت

....

لعل بعض الأحداث السياسية في أوروبا الشرقية في عام ١٩٥٦م، وبعض القراءات الأخرى ، وحملة خروشوف ضد الستالينية مع ما صاحبها من كشف لكثير من فظائعه قد أسهمت كلها في زلزلة كثير من

---

(١) نفس ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

معتقداتي في ذلك الوقت .

لقد فتشت عن معبود آخر غير المجتمع ، فاهتديت إلى الإنسان ، وقادتني فكرة الإنسان بشمولها الزماني والمكاني إلى التفكير من جديد في الدين » [1].

ويخاطب صلاح عبد الصبور صاحبه فيقول :

« يا صاحبي !

ما نحن إلا نَفْضَةٌ رعناءُ من ريحٍ سموم

أو منية حمقاء

والشيطان خالقنا ليجرحَ قُدرةَ اللهِ العظيم » [2].

وفي قصيدته « أغنية إلى الله » ، يقول :

« الله يا وِحْدتي المغلقةَ الأبوابِ ...، الله لو منحتني الصفاءْ ...، الله لو جلستُ في ظلالكِ الوارفةِ اللفاءْ أجدلُ حبلَ الخوفِ والسأم ...، يا ربّنا العظيم ، يا مُعذِّبي ، يا ناسجَ الأحلام في العيون ، يا زارع اليقين والظنون ، يا مرسلَ الآلامِ والأفراح والشجون ، اخترتَ لي ، لَشَدَّ ما أوجعتني ، ألم أخلّصْ بعدُ ، أم ترى نسيتني؟ الويل لي نسيتني ، نسيتني ، نسيتني ...» [3].

٧ – وقد سبقت الإشارة إلى قول عبد العزيز المقالح :

« كان الله قديماً – حباً ، كان سحابة

كان نهاراً في الليل

---

(١) نفسه ص ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧.

(٢) نفسه ٣٨/١ ، وانظر : كذلك : ص ٤٧، ٤٨ ، ١٢٤ ، ١٥١، ١٥٢.

(٣) نفسه ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن
كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض
أين ارتحلت سفن الله ، الأغنية الثورة ؟
صار الله رماداً
صمتاً
رعباً في كف الجلادين
أرضاً تتورم بالترول
حقلاً ينبت سبحات وعمائم
بين الرب الأغنية الثورة
والرب القادم من هوليود ،
في أشرطة التسجيل ،
في رزم الدولارات ،
رب القهر الطبقي ،
ماذا تختار ؟
– أختار الله الأغنية الثورة ...» [١].
ويتحدث المقالح عن واقعه ، فيقول :
« يبيعنا القواد والصعلوك
من المحيط للخليج
يبيع ما في أرضنا من القديم والجديد
يبيع حتى الله والزمن
الشمس والكعبة والحجيج

---

(١) الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل ص ٥–٩ .

ويقبض الثمن »[١].

وفي « الذكرى التاسعة لرحيل شاعر اليمن ... الأستاذ محمد محمود الزبيري » ، يقول عبد العزيز المقالح :

« ...

يكبر جرح الوطن المغدور في صدري

لا أستطيع حمل راية الأحزان وصليب النفي

...

هذا هو الشعر انطلق على مهرته ، ارتحل إلى عوالم الخلق البعيدة المدى ، لن يدركوك ، وهناك حيث لا عين رأت ، ولا .. الحزن يغدو فرحاً ، والليل خندقاً يخفي جنود الشمس ..

جسراً يعبرونه إلى النهار ...»[٢].

وفي « قصيدة » له بعنوان « صورة لطاغية » يقول :

« لا أسميه فأنتم تعرفونه

...

في بلادي حيث يبدي ويعيد

انزلوا آلهة الجدب العقيمة

بعثروا أيامها

هزوا لياليها الدميمة »[٣].

ويقول في موضع آخر :

---

(١) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ١٢٨، ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦١٩ ، ٦٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٩ ، ١٧١ .

« ويسقط الظلام ناشراً أشباحه على الأفواه

حتى يغيب في جدار الصمت وجه الله ٠٠٠» [١].

ويقول المقالح بأن وضّاح اليمن « عاد من غربته لكي يرى حبيبته (روضة) ؛ فإذا هو يفاجأ بها مجذومة » فقالت :

« من أنتَ ؟ ما تبتغي من فتاة عجوز بلا زاد ، أسلمها قومها للمجاعة والموت ٠٠٠، يحتطبون بوادي الثعابين ، يستمطرون الإله العقيم » ، فقال لها :

« أأهرب عنك ؟ وأنت نصيبي من الأرض والشمس والقمر المتلألىء في وطني واغترابي ... ٠

تحت جلدي تعيشين ، نبكي معاً ونصلي ، نجوع ونعرى ، نجدف في الله والشعب ٠٠٠» [٢].

وتحت عنوان « عصر يهوذا » يقول المقالح :

« وكان يهوذا هناك

يقبّل رأس المسيح

ويشرب نخب الإله

وفي كل رشفة كأس يصلي

يناجي ٠٠ يصيح

يعيش الإله

يعيش الرسول ، وشعب الرسول الذبيح

...

وعند الصباح يموت النهار

---

(١) نفسه ص ٢٣٠ ٠

(٢) نفسه ص ٥٢٣ - ٥٢٥ ٠

ويرقد فوق الصليب الرسول
وخلف السجون يعاني ، يموت الإله
وتغرق (روما) بأحزانها .. بالذهول »[١].
وتحت عنوان « الشاعر » يقول :
« كان الرجال هناك في المنفى
وكانت قريتي مذبوحة بالأحلام تنتظر المسيح
...
كم مرة ألقت بي الأشباح في قلب الحريق
فخرجت (إبراهيم) في ثوبي
(وجبرائيل) يمسح دمعتي
أأعود ؟؟»[٢].
وفي موضع آخر يقول :
« نفس الألوان
نفس الأوراق
في كفي منذ زمان
في كف المدعو (بيكاسو) منذ زمان
فلماذا (بيكاسو) يملأها فرحاً
حزناً ، يسع الأكوان ؟
يبهر حتى الله وروح الإنسان »[٣].
٨ - ويقول الحداثي الإماراتي أحمد مدن :

---

(١) نفسه ص٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٢) نفسه ص ٣٩٦ ، ٣٩٨ .

(٣) نفسه ص ٤٩٢ .

« يَدقُ النصابُ

ونقتسم البسملةْ

وليس لنا غير أنْ ،

نحشر اللهَ والمقصلةْ » [١].

٩ – وتحت عنوان « حبيبتي تنهض من نومها » ، يخاطب محمود درويش حبيبته قائلاً :

« عيناك ، يا معبودتي ، هجرةٌ

بين ليالي المجد والانكسار .

شرَّدني رمشُكِ في لحظة

ثم دعاني لاكتشاف النهار

عشرون سكيناً على رقبتي

ولم تزل حقيقتي تائهةْ

وجئت يا معبودتي

كلُّ حلمْ

يسألني عن عودة الآلهةْ

...

عيناك ، يا معبودتي ، منفى

نفيتُ أحلامي وأعيادي

حين التقينا ، فيهما !

من يشتري تاريخ أجدادي ؟

بيوم حريَّةْ ؟

---

(١) مجلة كلمات ع ٨ ، ١٩٨٧م ، ص ٣١ .

– معبودتي ! ماذا يقول الصدى
ماذا تقول الريح للوادي ؟
...
– كيف اعترفنا بالصليب الذي
يحملنا في ساحة النور
– لم نتكلم .
نحن لم نعترف
إلا بألفاظ المسامير !
عيناك ، يا معبودتي ، عودة
من موتنا الضائع تحت الحصار
...
– ونحن ، يا معبودتي ،
أي دور
نأخذه في فرحة المهرجان
– نموت مسرورين
في ضوء موسيقى.
أطفالنا الآتين ! ... »[١].

وتحت عنوان « موت آخر ... وأحبك » ، يقول :
« أجدِّدُ يوماً مضى ، لأحبكِ يوماً .. وأمضي
...
وأكمل هذا العناق البدائي ، أصعد هذا الإله

---

(١) ديوان محمود درويش ص ٣٢٠ – ٣٢٤ .

الصغير
وما كان يوماً
لأن فَراش الحقول البعيدة ساعةُ حائطْ
وأكمل هذا الرحيل البدائيُّ ، أصعد هذا الإله
الصغير
وما كنتِ سيدة الأرض يوماً
لأن الحروب تلامس خصرك سرب حمامْ
وتنشرين على موته أفقاً من سلام
يسد طريقي إلى شفتيك ، فأصعد هذا الإلهَ
الصغير
– لماذا تحارب
من أجل يوم بلا أنبياء...» [١].
ويقول مخاطباً حبيبته
« نامي !
فعين الله نائمةً
عنا .. وأسراب الشحاريرِ
والسنديانةُ .. والطريق هنا
فتوسدي أجفانَ مصدورِ
وثلاثَ عشرةَ نجمةٌ خمدتْ
في دربِ أوهام المقاديرِ
...
نامي .. عيون الله نائمة

(١) المصدر السابق ص ٥١٢–٥١٦ .

عنا ، وأسرابُ الشحاريرِ » [١].

وله «قصيدة» طويلة كرر فيها عبارة «وُلد اللهُ »[٢]، مرات كثيرة .

واقرأ قوله :

« رأيتُ الأنبياء يؤجِّرون صليبهم

واستأجرتني آية الكرسي دهراً

ثم صرت بطاقةللتهنئات . . . » [٣].

ويقول محمود درويش في قصيدته « مديح الظل العالي » :

« يا الله : جربناك ، جربناك

من أعطاك هذا السر ؟ من سمّاك

من أعلاك فوق جراحنا ليراك ؟

فاظهر مثل عنقاء الرماد من الدمار .

. . . .

يا خالقي في هذه الساعات من عدم : تجلّ

لعل لي رباً لأعبده ، لعلّ »

ومرة قرأ السطر الأخير ، هكذا : « لعلّ لي حلماً لأعبده » ؛ وذلك في لقاء له بتلفزيون بغداد [٤].

ويقول تحت عنوان « مع المسيح » :

« - ألو . .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٢) نفسه ٢٦٤-٢٦٨ .

(٣) نفسه ص ٤٧٧، ٤٧٨.

(٤) انظر : الحداثة في الشعر المعاصر ص ٢٦ .

ـ أُريد يسوع

– نعم ! من أنت ؟

– أنا أحكي من إسرائيل

وفي قدمي مسامير .. وإكليل

من الأشواك أحمله

فأي سبيل

أختار يا بن الله ، أي سبيل

أأكفر بالخلاص الحلو

أم أمشي ؟

ولو أمشي وأحتضرْ ؟

– أقول لكم : أماماً أيها البشر !» [١].

١٠ – ويقول الحداثي المصري أمل دنقل :

« المجد للشيطان معبود الرياحْ

من قال : (لا) في وجهِ من قالوا : (نَعَمْ)

من علم الإنسان تمزيقَ العدمْ

من قال : (لا) فلم يَمُتْ ؛

وظل رُوحاً أبدية الألَمْ !» [٢].

ويقول :

« حاذيت خطو الله ، لا أمامه .. ولا خَلْفَه

عرفت أن كلمتي أتْفَه

---

(١) ديوان محمود درويش ص ١٥٦ .

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١١٠

من أن تنال سيفه أو ذَهَبَه

حين رأت عيناي ما تحت الثياب : لم يَعُدْ يثيرني !

قلّبتُ – حيناً – وَجْهَيْ العُمْلة

حتى إذا ما أنقضت المهلة

ألقيتها في البئر .. دون جلَبَه !

وهكذا فقدت حتى حِلْمَه وغَضَبَهْ ...» [١].

١١ – يقول أدونيس : في قصيدته « البربري القديس »

« ذاك مهيارُ قدّيسكِ البربريّ

يا بلاد الرؤى والحنينْ ،

حاملٌ جبهتي لابسٌ شفتيّ

ضد هذا الزمان الصغير على التائهين .

ذاك مهيار قديسكِ البربريّ –

تحت أظفاره دمٌ وإلهٌ ؛

إنه الخالقُ الشقيّ

إن أحبابَه من رأوهُ وتاهوا » [٢].

وتحت عنوان « لمرة واحدة » ، يقول :

« لِمرّةٍ واحدةٍ لِمرةٍ أخيره

أحلم أن أسقط في المكانْ –

أعيش في جزيرة الألوانْ

أعيش كالإنسانْ

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٤.

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٧٤ .

أصالح الآلهة العمياء والآلهة البصيرةْ
لِمرّةٍ أخيره »[١].
وتحت عنوان « موت » يقول :
« نموتُ إن لم نخلق الآلهةْ
نموت إن لم نقتل الآلهه –
يا ملكوتَ الصخرةِ التائهه »[٢].
ويقول :
« سراطينُ
ضبَّانٌ
زواحف من كلّ نوع تقتحم الأرض والإنسان يصطاد السماء ، –
إنه اللهُ
يتقدم
في جنس
حيواني
يتخلّف ...»[٣].
ويقول – تحت عنوان « رحيل في مدائن الغزالي » :
« قافلةٌ كالنّاي ، والنخّيل
مركبٌ تغرق في بحيرة الأجفانْ

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٩ .
(٣) نفسه ٢/٤١٨ .

قافلةٌ - مذنّبٌ طويل
من جَحر الأحزانْ
أماتُها جرارُ
مملوءةٌ باللهِ والرّمال :
هذا هو الغزالي
يجيئنا في كوكبٍ
تَحْضنُهُ نساؤنا
تصوغ من بهائهِ
الثّياب والأحلامَ واللآلي » [١].
ويقول - مخاطباً مهيار الديلمي - :
« أنتظرُ الله الذي يجيء
مُكْتسياً بالنارْ
مُزيّناً باللؤلؤ المسروق
من رئةِ البحر من المحارْ
أنتظر الله الذي يحارْ
يغضب ، يبكي ، ينْحني ، يُضيءْ
وجهك يا مهيارْ
يُنْبئُ بالله الذي يجيءْ » [٢].
ويقول « أكره الناس كلَّهم أكره اللهَ والحياةْ

---

(١) نفسه ٢/١٢١.

(٢) نفسه ١/٣٠٠ .

أي شيء يخافه من تخطّاهم ومات ؟ »[١].

ويقول :

« لكنني محصّنٌ بصوتي

محرّرٌ

برفضي البارىء بانفجاري

كأني المهبُّ ، أو كأني البركان

باسم الغد الصديق

باسم كوكب

سميته الإنسانْ »[٢].

وتأمل قوله :

« أحرق ميراثي ، أقول أرْضي

بكْرٌ ، ولا قبور في شبابي

أعبر فوق الله والشيطان

دربي أنا أبعد من دروب

الإله والشيطانْ ...»[٣].

وقوله :

« من أنتَ ، من تختار يا مهيار ؟

أنّى اتجهت ، الله أو هاوية الشيطان

...

---

(١) نفسه ١/١٨٤.

(٢) نفسه ٢/١١٢.

(٣) نفسه ١/٢٨٩.

لا اللهَ أختار ولا الشيطانْ
كلاهما جدار
كلاهما يغلق لي عينيّ
هل أبدل الجدار بالجدار ...» [١].

ويخاطب الكاهنة ، ويقول :

« كاهنة الأجيال ، قولي لنا
شيئاً عن الله ، الذي يُولد
قولي ، أفي عينيه ما يُعبَد ؟ » [٢].

١٢- ويقول الحداثي المغربي عبدالكريم الطبال :

« مولاتي ! يا بحرية العينين ، وشمسية الشفتين
يا تاج الأشياء
ويا معبودة كل الأطفال
مولاتي : أرسلت إليك كتاباً في العشق فعاد
قالوا : إن جمالك مجهول
مولاتي : جئتُ إلى قصرك أركع في الباب الأول » [٣].

١٣- ويخاطب أبو القاسم الشابي نفسه ، ويقول لها :

« فلمن كنت تنشدين ؟ فقالت
للضياء البنفسجي الحزين
للشباب السكران ، للأمل المعبود

---

(١) نفسه ص ٢٨٨.
(٢) نفسه ص ١٠١.
(٣) الأشياء المنكسرة ص ١٣٥ .

لليأس ، للأسى ، للمنون »[١].

١٤- ويتغنى محمد سليمان بحبيبته (نورا) ، ويقول :

« تطلع الآن نورا

من البحر

أومن فضاء الكراريس

...

تبكي إذا انكسر المهر ، أو نسى اللهَ عاشقهُ

ثم تضحك حين يشد المغني خيوطاً

...

انطلقنا .. بكينا معاً وابتسمنا

رأينا يد الله فوق المدينة ...»[٢].

١٥- ويقول محمد عفيفي مطر :

« جسدي يطلع من طينته ، والغمر محفوف بليل الخلق

والله على جوهرة الخضرة ، يدعوني كتاباً وقراءة

وأنا أسمع صوت الشجر الطالع في الرعد ، فأدعوه

رغيفاً وعباءة »[٣].

ويخاطب القرية على أنها امرأة ، بل على أنها حبيبته ، ويركع لها ، ويؤله ضفائرها ، ويقول :

« لقد أحببت عينيك

---

(١) ديوان أبي القاسم الشابي ٤١٦، ٤١٨ .

(٢) مجلة الشعر ع ٥٥ ، يوليو ١٩٨٩م ، ص ١٧.

(٣) ديوان : والنهر يلبس الأقنعة ص ٦٩ .

وأحببت القناديل التي تهتز عبر شوارع الموت
ركعت العام بعد العام تحت مقاصل الصمت
وبعت دمي لأشرب قطرة من ماء نهديك
لتصعقني البروق الخضر .. تشنقني ضفائرك
الإلهية ...» [1].

١٦- ويقول خليل حاوي :

« يا إله الخصب يا بعلا يفض التربة العاقر
يا شمس الحصيد
يا إلهاً ينفض القبر وفصحاً مجيد
أنت يا تموز يا شمس الحصيد
نَجنا نَجِّ عروق الأرض من عقم دهانا
ادفئ الموتى الحزانى
والجلاميد العبيد
عبر صحراء الجليد ...» [2].

١٧- ويقول السوري نديم محمد :

« رب قلب
– كرحمة الله –
منبوذ ..
وظفر مؤله ..
وشباة

---

(١) ديوان : من دفتر الصمت ص ٤١ .

(٢) ديوان خليل حاوي ص ٨٩ ، ٩٠ .

وضمير نذل ...

يباهي به المرءُ

ورأس عال ..

من المضحكات ...» [١].

ويقول :

« دنسة الحياة ..

رب فضول في يد الله .. آثم الإنشاء

...

ويبكي مولولاً في الماء ..

أذن الله .. للخليقة بالفوضى ..

لتنظيم .. شقوة .. الأشقياء ..

...

كم تشاكى غلواء رفعته .. القوم ، فداوى الغلواء بالغلواء ..

في هوان (العزيز)

عار على الناس ... وعار على بديع السماء ..

يولد (الكبر) في الكثير .. مع النطفة

قبل التكوين .. والإنشاء » [٢].

١٨- ويقول محمد الفيتوري ، الحداثي السوداني :

« احترقت ستائر الإله

حتى إنائي الأزلي تاه

---

(١) تحديث وتغريب ص ١٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ .

إنائي المقدّس انحطم
كذب ما قالته الأديان
فالكلمة في شفة الله
والله على الأرض سجين »[١].
ويقول تحت عنوان « فرحي طفل إلهي »
« فرحي طفل إلهي على نهر ..
ذراعيك
وحزني قمر يسقط في
طاحونة العتمة ..
...
ولكن صوتك الساطع
مثل الشمس في شعري
ومثل الله والإنسان
والشيطان
في ذاتي »[٢].

١٩- ويقول يوسف الخال على لسان إحدى النساء في الأساطير الخرافية القديمة :

« ولو رآني سليمان { عليه الصلاة والسلام } .
أما جُنَّ قلبه لدلالي
وارتمى خاضعاً يقبّل وجه

---

(١) انظر : صحيفة الرياض ١٤٠٩/١/٧هـ ، ص ٥ .

(٢) ديوان الفيتوري ٤٥٧/٢ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ .

الأرض من موطني وظلّ نعالي ، ... »[1].

٢٠- وفي إحدى الصحف كُتبت دعاية لديوان إبراهيم الخطيب ، بعنوان « حظيرة الرياح ، واختارت الصحيفة قصيدة للدعاية له بعنوان « يوسف الكنعاني » ، وكتبت منها هذا المقطع :

« يوسف أعرض

يوسف أغمض

يوسف لا تعرض ، لا تغمض

تلك عروس البحر ، فماذا لو دخلت قلبك ، أو ملأت دربك

ماذا لو قُدَّ قميصك من قُبُل ، يتسع الصدر لعاصفة أخرى .

ماذا لو سكب نوب الليل ، دبيب الميل بشفتيك .

يتسع الشفتان لحُمّى قُبَل ،

دروب النار جميعاً تفضي للشعر »[2].

٢١- ويسخر الحداثي المصري صلاح فضل من قصة يوسف - عليه الصلاة والسلام - مع امرأة العزيز ، ويصفها بأنها « أسطورة شهيرة لدينا » ، وقال عن رسول الله يوسف - عليه الصلاة والسلام - بأنه « هو الذي يعتصم بشيء من العفة المزيفة ؛ لأنه يخشى أحاديث الآخرين »[3].

٢٢- ويقول الحداثي السعودي محمد الثبيتي ، تحت عنوان « مساءٌ وعشق وقناديل » :

« في انتظار المساء الخرافي

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ١٢٧ .

(٢) صحيفة الرياض ٢/٦/١٤٠٩ هـ .

(٣) صحيفة القبس ع ٦٣٧٠ ، ١/٢/١٩٩٠م .

ترسو مراكبنا البابلية
خفاقة الأشرعه
..
وحين يقول هجير المفازة
ياللسماء
ويا للربيع الجريء
الذي كان – فيما مضى –
هاجس الأنبياء »[١].

(١) تهجبت حلماً تهجبت وهماً ص ٥٢ – ٥٨ .

رفض القرآن وتحريفه

يرفض الحداثيون القرآن ، فهو - عندهم - قديم لا يصلح أن يكون مصدراً للمعرفة والفكر ، فيعمدون إلى تحريف آياته ؛ لتتوافق مع مذهبهم ، وهكذا يتم استغلال الدين وتأويله ، لخدمة الحداثة والدعوة إليها ، بواسطة تأويل جديد { أي تحريف } - للنصوص القرآنية ، لتتلاءم والعقلية الحديثة ؛ فإن من التفاسير القديمة ما تأثر بالعقل والرأي والواقع ، فيجب الاستمرار بإخضاع النصوص القرآنية للفكر العقلي الحديث والدراسات العلمية ، كما يشير إلى ذلك الحداثي عبدالمجيد الشرفي ؛ ولذا نجده ينتقد - وبشدة - كتاب (في ظلال القرآن) لأنه ليس - حسب تعبيره - عصرياً وحداثياً ، بينما يثني - إلى حد ما على (تفسير المنار) ؛ لأنه - حسب زعمه - يتضمن بعض « قيم الحداثة والانبهار بالعلموية السائدة آنذاك في الغرب » ، وكذلك أثنى على تفسير (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) ، ومع ثنائه على هذين التفسيرين انتقدهما ؛ لأنهما لم يستقلا « عن علم اللاهوت » ، ويعتمدا « منهجاً نقدياً في تناول النصوص المقدسة ، وهو المنهج الذي حاول (نولدكه) تطبيقه على النص القرآني [١]... ، فتفسير المنار أبعد ما يكون عن التفسير النقدي ، وليس فيه أدنى إعادة نظر في المسلّمات ....» [٢].

وهذه نماذج من أقوال بعضهم

١- يأسف عبدالمجيد الشرفي لعدم وجود تفاسير للقرآن الكريم

(١) في كتابه (تاريخ القرآن) ، نشر لأول مرة بالألمانية سنة ١٨٦٠م ، وقد ترجم إلى العربية في مصر ، يقول الشرفي « ولكنه لم ينشر » .
انظر : الإسلام والحداثة ص ٦٧ .

(٢) الإسلام والحداثة ص ٦٣ - ٨٤ .

من منظور حداثي صريح ، ولكن توجد « دراسات عديدة تتناول وجها من وجوه التفسير أو قضية من القضايا التي يثيرها النص القرآني ، أو تتعلق بالناحية المنهجية في التفسير ، وهي دراسات تمتد من اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير القرآن ، بحيث يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مرّ بها العالم الإسلامي عند مالك بن نبي [١]، إلى المحاولات العميقة والجريئة التي يقوم بها محمد أركون في الاستفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النصوص الدينية التأسيسية ... » [٢].

ومن الدراسات التي لها (قيمة ذاتية) عند الشرفي « أطروحة الدكتور محمد أحمد خلف الله بعنوان : الفن القصصي في القرآن الكريم » [٣].

وملخص نظرية هذا الكتاب هي أن « ما بالقصص القرآني من مسائل تأريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي - ﷺ - عن التأريخ ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع ، كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو يردّها إلى الحق والواقع ؛ لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب ، وتعتقد البيئة ، ويعتقد المخاطبون ... » [٤].

ولهذا فهو يرى أن « من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها ، أو يخالف فيها ، أو ينكرها » [٥].

---

(١) انظر : كتابه (الظاهرة القرآنية).

(٢) انظر: الإسلام والحداثة ص ٨٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٤) الفن القصصي في القرآن الكريم ص ٢٥٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٤٥ .

ثم يشيد الشرفي بأعمال حسن حنفي حيث حاول هذا الأخير أن يبين « أن القرآن ليس وحياً عن الله ، ولكنه وحي عن الإنسان ، وأنه يعبّر عن تجربة محمد البشرية ، التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عموماً في بحثها عن حقيقتها الإلهية ، وهو ما يخوّل تأويله حسب حاجات الأمة الإسلامية الحاضرة »[١].

والشرفي نفسه يقول بأن « النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي، هي النظرية القائمة على أعتبار النبي وعاء سلبياً ، يبلّغ ما كلف بتبليغه فحسب »[٢]!! .

٢- بل إن الحداثي نصر حامد أبو زيد يصرّح بسخريته من القرآن الكريم ، والوحي ، ويفسر نزول القرآن تفسيراً ماركسياً ، يقوم على نظرية التطور التأريخي الجدلي ، كما أنه يهزأ بالقدر ، وعلم الله تعالى بالأشياء قبل كونها ، وكتابته لها باللوح المحفوظ ، وإرادته ، وخلقه وإيجاده، كل هذه الأشياء أنكرها ، وسخر منها ، بعبارة واضحة وصريحة ،[٣] ثم قرر أن هناك نظرية صحيحة ، همّشها « الفكر الديني » ، ترى تلك النظرية :

« أن القران حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر ، وتحقيقاً لمصلحتهم » ، ثم قال : « إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية ، ويثبّت المعنى الديني ؛ فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيوتها ، ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٢/٢٨٧ -٢٩١ .

الجماعة البشرية في حركتها التاريخية ... .

إن القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة ، وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية » [1].

بعد ذلك تأمّل تحليله للنصوص الدينية ، حيث قال :

« إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية ، بمعنى أنها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافية محددة ، تَمَّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة ، التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي ، وليس معنى أن النصوص تمثل قابلاً سلبياً في تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي ، فللنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته » [2].

ويكرر القول ببشرية القرآن ، بمعنى أنه مخلوق ؛ ليسهل عندئذ رفع القدسية عنه ، لكونه من كلام محمد – ﷺ – ، إلى درجة أنه زعم بأن القول بإنزال القرآن وأنه كلام الله حقيقة ، يشبه قول النصارى بألوهية المسيح عيسى وأنه ابن الله ، ثم أكّد أن « الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية » [3].

ويدعو الحداثي نصر حامد أبو زيد إلى دراسة القرآن دراسة مجازية ، راداً بذلك كثيراً من الأمور العقائدية ، ونافيا للمغيبات ، بدعوى «

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٩ .

(٣) نفسه ص ٣٩٠ – ٣٩٢ .

أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل – ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقافة والواقع »[١] ؛ ولهذا فهو يقول :

« تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (بكسراللام)، له عرش وكرسي وجنود ، وتتحدث عن القلم واللوح ، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوي – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش ، وكلها تساهم – إذا فهمت فهماً حرفياً – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت والجبروت) ، ولعل المعاصرين لمرحلة تكوّن النصوص – تنزيلها – كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً ، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة ، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك ، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول ، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري ، إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندهما من صور جزئية تعكس دلالياً واقعاً مثالياً تاريخياً محدداً ، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية ، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة – التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع – يعد بمثابة نفي للتطور ، وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ ، وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفياً للصورة الأسطورية ، وتأسيساً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع إنساني أفضل »[٢].

---

(١) نفسه ٢/٣٩٢ .

(٢) نفسه ص ٣٩٢ – ٣٩٣ .

ثم زعم بأن فهم النصوص الشرعية فهماً حقيقياً « حرفياً » ، لا مجازياً – يشبه فهم اليهود للقرآن « فهماً حرفياً » ، وبالتالي كيف نرد على اليهود في فهمهم الحرفي ، وعندنا أصحاب « الفكر الديني الحرفي » يفهمونه كذلك فهماً حرفياً ، دون تأويل ، وحاول إثبات إلحاده هذا بتفسير تعسفي ، وفلسفة جدلية ساقطة [١].

وفهم اليهود الذي أشار إليه هو فهمهم للآيات « التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضاً حسناً » فهماً حرفياً فقالوا « إن الله فقير ونحن أغنياء » [٢].

وكذلك « حين نزل تحريم الربا – عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك – قالوا : (عجيب أمر رب محمد ، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه » [٣].

ثم قال أبو زيد « واعتراض النص { القرآني } على فهم اليهود الحرفي لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية ...» [٤].

٣– ويزعم الحداثيون أن الإسلام أصاب المنطقة العربية بالعقم ، وشككوا في القرآن وقالوا بأنه خلاصة تركيبية للثقافات السابقة عليه ...[٥].

٤– وقال أدونيس :

« إن القران هو خلاصة ثقافية لثقافات قديمة ظهرت قبله » [٦].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٨١ .

(٣) قضايا وشهادات ٢/٢٩٣ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) أشار إلى ذلك عبده بدوي في كتابه : في الشعر والشعراء ١/٥٤ .

(٦) مجلة فكر وفن ١٩٨٧م ، ص ١٦ .

٥- ومن يقرأ كتاب الحداثي المصري علي البطل ، (الصورة في الشعر العربي) ، يتبين له ما يشير إليه في نصوص عديدة ، من أن القرآن خلاصة ثقافات قديمة ، وأنه من وضع البشر .

تأمل أقواله :

أ- « وقد ذكر القرآن الكريم عبادة سبأ لها { أي للشمس } ، مما يدل على أنْ ذكرى هذه العبادة كانت ما تزال حية في الأذهان إلى عهد قريب من الإسلام »[١].

ب - وأشار إلى أسماء بعض المعبودات في الجاهلية ، محاولاً الربط بينها وبين أسماء الله تعالى الواردة في القرآن الكريم [٢].

جـ- بين أن الناس في الجاهلية كانوا يقسمون بالليل ، ثم قال « وعلى أية حال فالليل من بين ما أقسم به القرآن الكريم ؛ جرياً على هذه العادة القديمة »[٣].

د- ذكر عبادة الجاهليين للماء والخمر ، ثم قال : « أما الماء فالآثار الدينية ما تزال عالقة بصورته حتى الآن ، فمنه يخلق كل شيء حي »[٤].

يشير إلى قوله تعال : ﴿ وجعلنا من الماءِ كلَّ شيءٍ حَيٍ ﴾ [٥].

هـ- ذكر عبادة الشمس عند الجاهليين ، ثم قال : « من مظاهر تقديس الشمس ، التي بقيت إلى عهد قريب من الإسلام ... ، أن الأسقع

---

(١) الصورة في الشعر العربي ص ٤٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٤) نفسه ص ٧٤ .

(٥) سورة الأنبياء الآية ٣٠ .

الليثي – الصحابي – يروي أنه خرج إلى والده ، قبل الإسلام ، فوجده مستقبلاً الشمس في الضحى ، وهذا طقس قديم يماثل صلاة الضحى الإسلامية » [١].

و– تحدث عن القمر وعبّاده قديماً ، ورهبتهم من السحاب الذي يحجبه ، ثم ربط بينه ودعاء النبي – ﷺ – ، فقال :

« تتلازم في نظرة البدوي للمطر الرغبة والرهبة منه ومن آثار السيول المدمرة ، وهذا ما تعبر عنه هذه الصلاة المتأخرة : (اللهم حوالينا ولا علينا) [٢]، كما تعبر عنه هذه الأسطورة القديمة » [٣].

هذه ستة نماذج من انحرافاته في كتابه ، وهو مليء بأمثالها ، من الشبه ، التي أثارها حول القرآن الكريم ، وسنة المصطفى – ﷺ – [٤].

٦– وللحداثي محمود المسعدي رواية بعنوان « حدث أبو هريرة قال » نظمها على نسق الآيات والسور ، فابتدأ روايته بما أطلق عليه « الفاتحة » ، وهو بيت شعر ، وفي روايته كلها تلاعب بألفاظ القرآن الكريم والسنة الشريفة .

تقول الحداثية فريال جبوري غزول عن هذه الرواية :

« إن رواية حدث أبو هريرة .. آيات انحلت وانفرطت فأعيد تجميعها وَصَفُّها بنسق مغاير » ، ثم قالت بأن الرواية « تستدعي القرآن

---

(١) الصورة في الشعر العربي ص ٩٧ .

(٢) جزء من دعاء الرسول – ﷺ – رواه البخاري كتاب الاستسقاء ، باب (٦) الاستسقاء في المسجد الجامع ٢/١٦ .

(٣) الصورة في الشعر العربي ص ١٣٠ .

(٤) انظر : مثلاً ص ٣٣ ، ٣٨ ، ٥٦ ، ٨٣ ، ٩٨ ، ٢٠١ ، وغيرها ، وقد أشار إلى بعضها محمد عبدالله العابد في صحيفة (المسلمون) ع ٣٠٤ ، ١٣/٥/١٤١١هـ .

والحديث في لغتها ...، ويخلق المسعدي الجو القرآني برجوعه إلى أماكن وأسماء ترتبط ذهنياً بالنبوة والدعوة الإسلامية ، فهو يكثر من ذكر آدم وحواء ومكة ويشير إلى أهل الكهف وأبي رغال والكعبة والحجر الأسود وغار حراء ... إلخ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن المفردات التي تتواتر في نصه قرآنية ... » [1].

٧- ويثير عزيز العظمة الشبه حول جمع القرآن وتدوينه ، زاعماً أن ذلك لم يتم وفق « مناهج الفهم التاريخي » ، وإنما تم ذلك « بالبساطة والحزم القاسر ، وهما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة »، ووفق « أسس عقائدية ، أو سلطوية ، أو قبلية » ، ثم تساءل ، كيف يتم الجمع ، والرسول لم يأمر به ، وما شأن فواتح السور ، وما حقيقتها ، وأثار تساؤلات حول بعض الآيات التي فهم هو منها التناقض ، ثم قال :

« وأخيراً ، وليس آخراً ، ما الذي نعرفه ، وما يجب أن نتوقعه حول تقنيات حفظ الكلام ، ونقله ، وتدوينه ، وعلاقة الكتابة بالمشافهة في صدر الإسلام » [2].

وكعادة الحداثيين استأنس « العظمة » بأقوال بعض المنحرفين في تأييد ما أراده [3].

٨- ويرفض محمد أركون التفاسير السلفية للقرآن الكريم ، ويثير الشبه والأكاذيب حولها ، فتأمل قوله :

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢٣٧ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٣) كأقوال إسماعيل مظهر في كتابه وثبة الشرق ص ٥١ ، ٥٢ ، ومحسن الأمين في كتابه : الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة ص ٤٨ ، وما بعدها ، وغيرها .

« كل ما نعرفه هو أن المسلمين راحو يفسرون القرآن في اتجاهات شتى ، وبشكل يتلاءم مع مصالح مختلف الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة ، والذين فسروا القرآن ، وأولوه هم بشر مهما تكن نزاهتهم وعظمتهم ، وبالتالي فهم معرضون لكل ما يتعرض له البشر من ضغوط ، وميول ، وغايات ، في مجتمع البشر ، والمنتوجات الثقافية في كل مجتمع هي منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة ، وبالتالي بالاستراتيجيات الأيديولوجية للتوسع ، أو الدفاع عن الذات ، وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات إلى نسيان الهدف المعرفي ، أو تشويهه وتخريبه ، دون أن تلغيه كلياً إلا في عصور الظلام الحالك »[١].

ويرى محمد أركون أن القرآن يدعو إلى « النفي والاستبعاد » ، حين قال : « إن الدين عندالله الإسلام »[٢]، ذلك أنه بحسب هذا الاعتقاد لا يمكن للكائن الإنساني أن يتوصل إلى المطلق ، أو يعانق المطلق ، خارج الإسلام ، أو خارج القرآن وتعاليمه ، وهكذا نجد أنفسنا أمام نظامين ثقافيين من الاستبعاد والنفي المتبادل ، وكأنهما متوازيان ، أو متضادان ، لا يمكن الالتقاء بينهما ... »[٣].

ويقول أركون :

« اليهودية والمسيحية والإسلام تستمد غذاءها من المستودع الرمزي نفسه ، من المخزون الرمزي نفسه ، أقصد مستودع الوحي التوحيدي، مستودع لغة الوحي ، وفي هذا المستودع بالذات نجد المحاور

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٥٢ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

(٣) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٦٢ .

الأساسية ، أو المرتكزات القوية ، كالنبوة ، والوحي ، والتنزيل ، والميثاق المعقود بين الخالق والمخلوق ...إلخ ، هذه عناصر أساسية مشكلة للمخزون الرمزي ، الذي استمدت منه هذه الأديان مادتها ، وشكلت أنظمتها العقائدية والدينية ...» [١].

٩- وفي مقالة له بعنوان « بصدد النص والقراءة المختلفة » دعا الحداثي المغربي محمد بنيس إلى قراءة جديدة للنصوص الشرعية ، أي تأويل جديد لها ، وحقيقته تحريف يتناسب والمبادىء الحداثية الثورية [٢].

ونادى باتباع « تجربة أوروبا في عبورها إلى النص » ، فقال :

« كانت الثورة الصناعية في أوروبا متلازمة مع قراءة النص ، أكان قديماً ، أم حديثاً ، اختراع المطبعة ، الذي أخذ مرتبة الهبة الإلهية ، تضافر مع اكتشاف أمريكا ، وهما معاً تعاضدا في إنشاء ونشر وعي مغاير للنص المقدس ... .

هناك ديكارت أيضاً إنه أتى بمنهج يهدم به المعرفة السائدة في زمنه ، خارجاً بذلك على النص الفلسفي كما هو متبادل في الأوساط المسيحية ... .

لقد توصل ديكارت إلى الاقتناع بأن العالم ليس ثابتاً ، وأن حركة خلقه متجدِّدة ، ولا نهائية ، وبأن مشروعه المنهجي بهدف تمكين الإنسان من أن يصبح سيِّد الطبيعة ومركز الكون .

إن نموذج لوثر من ناحية ، ونموذج ديكارت ، من ناحية ثانية ، يدل كل واحد منهما ، مع التباين المشهود ، على وضعية قراءة النص

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٣ -٣٠٩ .

وفاعليتها في إعادة صياغة الرؤية للإنسان والكون ، لن يكون هذا النموذج ثابتاً في التجربة الأوروبية ، هذا هو الأهم ، فبالإضافة إلى توزّع قنوات قراءة النص القديم السائد ، أكان دينياً ، أم غير ديني لبناء علاقة جديدة مع الإنسان والطبيعة ، تتالت القراءات المضادة ، وتجدّدت على الدوام مع كانط، هيجل ، نيتشه ، ماركس ، فرويد ، هيدجر ، واللاحقون لا يتوقفون ، كما أن حقول النص بلغت المعارف ، باختصاصاتها وتداخلاتها »[١].

ثم ذكر أن أوروبا ، وأمريكا ، والصين واليابان ، وغيرها ، أعادت قراءة نصوصها الفكرية ، فتحضرت وتقدمت ، أما العرب فلم يفعلوا ذلك مع نصوصهم المقدسة ، بل جمدوا على قراءتها القديمة ، وهذا سبب تأخرهم[٢].

١١- ويقول الحداثي اللبناني إلياس خوري :

«إخضاع الماضي للعلم التاريخي يعني تعديد مصادره ... ، تعداد المصدر التاريخي يسمح وحده باكتشاف الحاضر ، أي باكتشاف نسبية المعاش بعد اكتشاف نسبية التاريخ ، تنسيب المعطى الثقافي والتاريخي هو المدخل إلى الكتابة الجديدة فلعل في هذا التفكك ، وفي هذه العودة إلى الأصول مدرسة بليغة على ضرورة اكتشاف نسبية اللغة والماضي والثقافة ، والتوغل في الإنجاز الرئيسي الذي قدمته الحداثة ، ألا وهو تعديد المصادر التاريخيه والأدبية ، وكسر صورة الأول - النبي - المصطلح »[٣].

ويقول:

« الهوية تتحدد اليوم بوصفها سؤالاً مفتوحاً على التعدد ، تعدد

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢١٧ .

الماضي ، وتعدد الحاضر ، أي القبول بأن الأصل الواحد والزمن الواحد ، لا يقدّمان سوى فهم ناقص للواقع ، ولا يثيران سوى أسئلة غامضة ، تستدعي بالتالي أجوبة غامضة أيضاً ... في هذه الحالة يصبح التجاوز هو المعرفة »[1].

ويقول بأن « العالم الثالث » ... معرفته بنفسه هي معرفة مغلَّفة بالسحر والأسطورة والدين »[2].

١١- وللحداثي المصري حسن طلب كتاب بعنوان « آية جيم » ، وقد قسّمه إلى « خمس سور » !!.

السورة الخامسة اسمها « الجيم تجرح » ، جاء فيها :

« أعوذ بالشعب من السلطان الغشيم باسم الجيم ، والجنة والجحيم ، ومجتمع النجوم ، إنكم اليوم ستفجأون ، كم وددتم لو ترجأون ، إلى يوم لا جيم ولا جيوم ، فإذا جد الهجوم ، فأجهشت الجسوم ، فسجرت الجيم ، ومن أدارك ما الجيم ، فإذا مزجنا الأجيام مزجاً ، ثم مخجنا جُرجهن مخجاً ، ثم مججناهن مجا ، قل يا أيها المجرمون ، إنكم يومئذلفي وجوم تستنجدون فلا تنجدون ، وقل يا أيها الراجون إنكم يومئذٍ الناجون ، جاءتكم الجيم بما كنتم تستعجلون ، مالكم كيف لا تبتهجون ، ولآية الجيم لا تسجدون ، وبإعجازها لا تلهجون ، فالجيم معجبة إذا نجحت

ومرجفة إذا رجحت

ومفجعة إذا جنحت

ومجحفة إذا جمحت

ومجرمة إذا جرحت

---

(١) نفسه ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٢) نفسه ص ٣١٩ .

لأن الجيم جيم الجذع
جـذع الجدع ، جـدع الفج ، فـجع الجـمع ، جـمع النجع ، نجع الهجع ، هجع الرجع ، رجع السـجع .
منهجها الجزالة ، والجناس مجالها ،
والجيم جل جلالها ، صدق الحرف الرجيم »[1].

(١) انظر : مجلة الشعر ع ٦٨ ، خريف ١٩٩٢م ، ص ٣٥ .

رفض السنة وتحريفها

لم تسلم السنة من عبث الحداثيين وأمثالهم ، فقد انصب اهتمامهم – كما يقول الحداثي عبدالمجيد الشرفي – على أمرين :

الأول : « حكم الحديث والسنة ، أي مسألة اعتمادها أصلاً من أصول التشريع » .

الثاني : « مدى صحة الأحاديث التي وصلتنا ، والثقة التي تستحقها » (١).

الأمر الأول سيأتي الحديث عنه عند ذكر موقفهم من أصول الفقه ، وأما الأمر الثاني ؛ فإن أقوالهم كثرت حول صحة كثير من الأحاديث ، وأثاروا الشبه حولها وحول رواتها ، وهذا كله كما يقول الشرفي من « أثر الحس التاريخي في العقلية العربية باعتباره من مظاهر الحداثة » (٢).

ولا شك أن منهج الحداثيين هو الثورة على السنة ، وحديث المصطفى – ﷺ – ، حتى لا يكون مصدراً من مصادر التشريع أو المعرفة والفكر ، كما يعبرون ، لأنه جزء من الموروث القديم ، الذي لا بد من تجاوزه ، والتمرد عليه .

ولكنهم – كغيرهم من المغرضين – يتمسكون بالاتجاهات التجديدية المنحرفة ، التي خاضت في دراساتها فيما لا تعلم ولا تتقن ، ويعلون من شأنها ، بل قد يعدونها دراسات حداثية ، لقربها من منهجهم في الثورة والتمرد ، وإن كانوا لا يقرونها على الحق الذي عندها ، ومما تتمسك

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٩٤ .

به من موروث حق ، وإنما يأخذون ما عندها من انحرافات قد تعد تمرداً على السنة الصحيحة ، وثورة على المنهج الصحيح في دراسة الحديث النبوي ، فتكون هذه الانحرافات باباً عظيماً لإلغاء السنة من مصادر التشريع ، ومدخلاً لعبث الحداثيين في رفضهم لحديث الرسول - ﷺ - .

ولهذا فقد أشادوا ببعض الأقوال المنحرفة لمحمد عبده ، مثل قوله: « وعلى أي حال فلنا ، بل علينا أن نفوّض الأمر في الحديث ، ولا نحكمه في عقيدتنا ، ونأخذ بنص الكتاب ، وبدليل العقل » ، وكذلك رد بعض الأحاديث بحجة مخالفتها للعقل ، ولكونها أحاديث آحاد [١].

وأشادوا بآراء لمحمد رشيدرضا ، الذي دعا - كما يقول الشرفي - إلى « إعادة نظر جذرية في الطريقة التقليدية المتبعة في نقد الحديث ...» [٢].

كما أشادوا بآراء منحرفة حول السنة المطهرة ، لأحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام ، وغيره ، وآراء محمود أبي رية في كتابه : أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث ، والذي قال عنه الحداثيون بأنه « الرجل المؤهل فعلاً بحكم ثقافته الدينية الواسعة ... » ؛ ولهذا يقفون عنده كثيراً ، ويكررون ما أثاره من الشبه ، والآراء المنحرفة حول السنة النبوية ، بل قد يوردون ملخصاً لكتابه المذكور كمنهج وموقف من مواقفهم الحداثية [٣] ، والحقيقة أنها مرحلة من مراحلهم الثورية ، وهدف لغاية يسعون إليها ، وهي إبعاد السنة نهائياً عن المصادر الفكرية والمعرفية ، وبالتالي إبعاد الإسلام .

---

(١) انظر : رسالة التوحيد ص ١١ ، وتفسير جزء عمّ ص ١٨٣، ١٨٤ والإسلام والحداثة ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) الإسلام والحداثة ص ٩٦-٩٨ ، وانظر قول محمد رشيد رضا في مجلة المنار ٢٧/٦١٤-٦١٩ .

(٣) انظر : الإسلام والحداثة ص ٩٨ - ١٠٥ .

يشجعون تلك الآراء والكتابات المنحرفة حول السنة المطهرة ، ويؤيدونها ، بينما يستنكرون آراء وكتابات المدافعين عنها ، والمحافظين على حديث رسول الله – ﷺ – ، ويهاجمونها [(١)].

١– هكذا قرر الحداثي عبدالمجيد الشرفي ، ثم قال :

« والنتيجة التي يمكن الخروج بها من استعراض تلك النماذج الممثلة من مواقف المفكرين العرب المحدثين تجاه صحة الحديث النبوي أنها على اختلافها تُقرّ علنا أو ضمنياً بأن المشكلة مطروحة اليوم على الضمير الإسلامي ، وربما كنا غير مجانبين للحقيقة إن اعتبرنا أنها تعاني جميعاً من ارتباط الحديث بالعقائد ، وخاصة بالفقه وأصوله ، حيث يسعى كل فريق إلى توظيفه توظيفاً خاصاً ، وأننا ما زلنا ننتظر البحوث المجراة على قواعد علمية صارمة ، انطلاقاً من كون الحديث في الصورة التي دوّن فيها ليس تسجيلاً أميناً لأقوال النبي وأفعاله أو إقراراته ، وما كان يمكن له أن يكون كذلك ، وإنما هو تمثّل موجه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال » [(٢)].

ولعل ما ينتظره هو البحوث الحداثية المجراة على قواعد ثورية صارمة ، كما هو منهجه ومنهج بقية الحداثيين المتمردين على الموروث الحق .

٢– ويدعو الحداثي محمد أركون إلى إلغاء « مصطلح السنة » ، الذي يعني « سنة الله في العباد ، والسنة النبوية » ؛ لأن هذا المصطلح ، يمنعه من – على حد تعبيره – « الدراسة النقدية للتراث » ، ثم قال :

« والآن ما الذي أقصده بنقد السنة أو التراث ؟ ... أقصد

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ١٠٥ –١١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٠ –١١١ .

الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث ....، أقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر الأول ....، أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الإسلامي ....، إن النقد الأنثربولوجي « للتراث أو السنة » لا يهمل الجانب العقائدي المرسخ جماعياً ، بل يأخذه بعين الاعتبار ....، ينبغي على الفكر النقدي أن يكشف عن نقاط الضعف والقصور والسلب ، وخصوصاً عندما يجمد التراث في عصور لاحقة ، ويصبح فعلاً حجر عثرة في طريق التطور والتقدم »[1].

ويرفض الحداثيون (السنة) ، فليست – عندهم – من مصادر المعرفة والفكر ، بل يحاولون إثارة الشبه والشكوك حولها ، لإبطالها بما يسمونه « الدراسات التاريخية والإنسانية » أو ما يعبرون عنه (بالتطور التاريخي » ، أو « الدراسات العقلانية »

٣– يقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« لم يتصدَّ العلماء المسلمون إلى قضية صحة الأخبار والنقول على نحو منهجي منظم ، متجرد ، بل إنه من الاجحاف بحق التاريخ ، وبحق هؤلاء العلماء أن نتوقع منهم تصدّياً كهذا ، فأية معالجة وجدت لقضايا الصحة التاريخية ، تمت في ضوء المتطلبات العملية للعصور التي عاشوا فيها ، وصف العلماء المسلمون (صحيح) البخاري بأنه أصدق الكتب بعد كتاب الله ، ولا شك في صحة نوايا البخاري ، ولا في أمانته ، فهو اجتهد في تمحيص ... ٧٠٠ حديث ، لم يستبق منها إلا نيّفاً وستة آلاف ، ومع أن استبعاد مئات الآلاف من الأحاديث قام على أساس ضعف السند ، إلا أن الواقع يشير إلى ما استُبقي ، أي ما صح سنده ، تماشى مع ما أُجمع عليه

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٣٤، ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

من أحاديث ، ولم يكن لهذا الإجماع أسس تاريخية وموضوعية إلا في القليل »[1].

وهكذا لم يسلم منه (صحيح مسلم) ، بل السنة كلها ، فقد تطاول عليها وأكثر حولها الشبه ، في صحة السند ، أو المتن ، ونقد علم مصطلح الحديث ، مستشهداً بأقوال بعض الفلاسفة والعقلانيين وأهل الأهواء من أمثاله ، وحجته الوحيدة ، بل لعلها حجة كل الحداثيين ، هي نظرية التطور التاريخي الماركسية ، والدراسات العقلانية المادية الغربية ، فتارة يزعم بأن الأحاديث غير مناسبة للفكر الحديث ، أو أنها مخالفة للعقل ، وتارة يزعم بأنها لم تخضع للتطور التاريخي ، الذي يتطلب تغييراً في نصوصها ومفاهيمها[2].

ثم تأمل سخريته « بالتواتر » عند علماء الحديث ؛ إذ يقول :

« تستند صحة الخبر ، إذن ، ليس إلى تماشيه مع مقتضيات ما هو معقول ، ولا مع طبائع الأحوال في العمران ، بل إلى مباركته من قبل الإجماع ، الذي يفرض محكّات الرفض والقبول بغضّ النظر عن الاعتبارات الأخرى ، وليس الإجماع في النهاية إلا محصلة الأقوال القادرة على أن تعضد وتصفح نفسها باستئثارها بالصحة ، وباستثناء ما خالفها من مجال الصحة ، أو على الأقل من مجال التأثير .

ما عضد الإجماع ، إذن ، إلا عضد سلطاني ، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة ، وإطلالة سلطانية على التاريخ ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال وألوان »[3].

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٦٠ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٢٥٩ - ٢٧١ ، ومقالته بعنوان « النص والأسطورة والتاريخ » .

(٣) نفسه ص ٢٦٢ .

٤- وفي مجلة إبداع كتب الحداثي حسن طلب مستهزءاً بالعلماء وطلبة العلم ، وسنة المصطفى - ﷺ -، ومن ذلك قوله :

« ... هجموا وقد أَحْفَوْا شوارِبَهمْ

وزادوا في اللِّحى طولاً { كذا }

فزادتهم نَكالا

...

... إنهم يستبدلونَ الآن : عاهاتٍ

وأموالاً موظفة ، ووجهاً كالحاً وغبارَ تاريخٍ { !! }

وجيشَ منقَّباتٍ { !! } خلف دجالٍ مسيخٍ

وآلهةً مُسَيَّسَةً ، ونهراً مالحاً

...

أقسمتُ بالمَلَكْ

بالنور والحلَكْ

بدورة الفلك

أن أستعيدَ لَكْ

يا نيلُ منزِلَكْ ... » [١].

و« القصيدة » طويلة - استغرقت أربع عشرة صفحة - ومليئة بالانحرافات العقدية الخطيرة ، ففيها سخرية بالسنة ، وقدح بالإسلام ، ودعوة إلى إلغاء الرابطة الإسلامية ، ومنع العمل بالشرع الحنيف ، ودعوة إلى موالاة النصارى ، بل تضمنت قصيدته إقراراً بعقيدة الصليب والتعميد [٢].

---

(١) مجلة إبداع ، ع ٨ ، صفر ١٤١٣هـ ، ص ٥ ، ٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤-٢٠ .

٥ – ويشكك الحداثي المصري حسن حنفي بأسباب النزول ، والحديث النبوي الشريف ، بحجة أنه نُقل « مشافهة » أولاً ، ثم كتب فيما بعد ، وهذه من أعظم الشبه التي يكررها الحداثيون ؛ رافضين بها سنة المصطفى – ﷺ – .

يقول حسن حنفي :

« وتختلف أسباب النزول في ما بينها طولاً وقصراً ، غموضاً ووضوحاً ، واقعاً أو خيالاً ، ولكن الغالب عليها القصر و الوضوح والواقعية، وطولها مرتبط بنسج الخيال ، فقد اعتمدت أسباب النزول على الروايات مثل الحديث ، والروايات شفاهية ، والنقل الشفاهي أكثر عرضة لأن يكون بعض أجزائه من نسج الخيال أكثر من النقل الكتابي ، دور الخيال في بيان عظمة الرسول ، وكراماته ، ورفعة شأنه ، أكثر من بيان دلالة الآية ، أو تكوين التشريع ، والهدف هو التعبير عن المعنى بالصور الفنية خاصة وأن الرواية جزء من الأدب الشعبي ، سواء للحديث أو للشعر ، والانتحال فيها وارد ، بقوانين الرواية الشفاهية »[1].

ويقول الحداثي السوري عزيز العظمة :

« ... ، ما الذي نعرفه ، وما يجب أن نتوقعه حول تقنيات حفظ الكلام ، ونقله ، وتدوينه ، وعلاقة الكتابة بالمشافهة في صدر الإسلام »[2].

٦ – ويذكر الحداثي السعودي سعد البازعي أن من أسباب تأخر استجابة الإنسان العربي في منطقة الخليج ، بدولها الست ، إلى التغير

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٤، وانظر : ما أشار إليه الحداثي اللبناني فؤاد الخوري، المصدر السابق ص ٢٨٥ ، والحداثي الجزائري محمد أركون ، المصدر نفسه ص٤١٢ .

الحداثي الذي دعا إليه السياب والبياتي وصلاح عبد الصبور ، ونحوهم ، هو أن الثقافة السائدة في هذه المنطقة كانت شفوية « سواء في محيطها الاجتماعي الأسري أو في المدارس ومناهجها ، التي تمثل امتداداً للكتاتيب القديمة باعتمادها على الحفظ كوسيلة رئيسة لنقل الثقافة وترسيخها » (١).

ولهذا فإن الحداثة جاءت « ككسر للمتواتر والمألوف والقابل للحفظ » (٢)، وقد لا تلغى هذه الأمور نهائياً ، ولكن من شأن الحداثة أن تحدث « نوعاً من المزاوجة بين نمطين ثقافيين مزاوجة لا تخلو من توتر ينعكس على النمو الاجتماعي والثقافي ، وبالتالي على تشكل الأبنية الأدبية ومسارات الرؤية ، فالحداثة الأدبية في المنطقة هي بالدرجة الأولى ظاهرة كتابية ، ظاهرة النص الإبداعي ، وهو يحاول التخلص من شفويته وصولاً إلى الكتابة ، ولعل شيوع مصطلح (كتابة إبداعية) بين منظري الحداثة العرب عموماً وروادها دليل قوي على ذلك التحول .... إنها تغير طارئ على بنية الثقافة العربية في الخليج ، ولم يؤد ذلك التغير حتى الآن إلى إعادة تشكيل محيطه الثقافي الشفوي أساساً » (٣).

ويؤكد عبد المجيد الشرفي أن الحداثة جاءت لتحطم النظم المعرفية، « العتيقة القائمة على الحفظ والوثوقية » (٤)؛ ولذا فهو يسخر ممن يحفظ الأحاديث في العصر الحديث ؛ إذ لا يسعهم ذلك مع توفر أدوات المعرفة (٥).

---

(١) ثقافة الصحراء ، دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر ص ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، وانظر صحيفة الندوة ع٨٨٠٨، ١٤٠٨/٦/٢٢هـ ص ٢ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢٦ .

(٥) انظر المصدر السابق ص ٩٣ .

يرفضون الغيبيات

الحداثيون يرفضون الغيبيات ، ولا يؤمنون إلا بالمحسوسات ؛ ولهذا فالإنسان عندهم هو مصدر المعرفة ، ويرون أن القول بخلاف ذلك هو استلاب واغتراب .

١ – يقول وفيق خنسة :

« العقل الثوري يرى أن لكل ظاهرة معقوليتها ، ومنطقها ، ويمكن فهمها إذا ضبطنا أسبابها عبر التحليل ، وتجارب الواقع ، والثوري بهذا المعنى عملي لا يؤمن بالغيبيات ، والجوهر عنده هو الإنسان ، وتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستثمار والاغتراب ... »[١].

ولهذا فهو ينكر على من يؤمن بأن « قدره مرسوم قبل ولادته ، ومع ولادته »[٢].

٢ – وقد لخص أدونيس القيم القديمة التي تحولت وتغيرت عند الحداثيين ، والتي دعوا إلى تجاوزها بأمور كثيرة ، ذكر منها « أخلاقية الحكمة : القناعة ، الصبر ، الانسجام والتسوية ، الخضوع للقضاء والقدر ، الرضوخ لأحكام العُرف ... إلخ .

... ، الشاعر العربي الجديد يتخلى عنه ، مستبدلاً أخلاقية الحكمة ، بأخلاقية التساؤل والبحث : القلق ، الخوف ، اليأس ، الرجاء ، الأمل ، التمرد ... إلخ »[٣].

٣ – كذلك من الغيبيات التي انصرف اهتمام الحداثيين عنها ، وتحولوا إلى غيرها ، وتجاوزوها « الآخرة ، الزهد بالدنيا ... ، الشعر

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) مقدمة للشعر العربي ص ١٢٨ .

العربي الجديد شعر يتمسك بالدنيا ، حتى ليمكن وصفه أنه شعر الأرض ، إنه يحاول أن يكون شعر الإنسان ، وقضايا الإنسان على الأرض في المقام الأول »[١].

٤ – وتأمل ثورة الحداثي أحمد عبد المعطي حجازي على عقيدة القضاء والقدر واليوم الآخر ، عندما يتحدث عن أهداف حداثتهم وغاياتها ، فيقول بأنها « خروج وتحول ... معاناة وتمزق بين عالمين متناقضين من السلوك والتقاليد والقيم ... ، محاولة للتغلغل في تفاصيل عالم معاد غير مفهوم ، ورغبة في الكشف عن مأساة انتقالنا إلى عصر آخر غير العصر الذي قدمنا منه ، مثقلي الروح بالأسطورة الدينية الشعبية ، التي تتحدث عن علامات انتهاء العالم وقيام الساعة ؛ إذ يتكلم الحديد ، وتخرج النساء سافرات ... .

لقد ولد الإنسان في الفردوس خارج الزمن ، وكان يمكن أن يبقى خالداً في الأبدية ، وإنما تعرض للموت حين اكتشف إرادته ، ورفض قدره ، فهبط إلى الأرض ، وصار فريسة للزمن ، تلك هي بداية التاريخ .

التاريخ بذلك هو الصراع بين الإرادة الإنسانية والقدر ، أو بين الحرية والناموس ، ونحن نبرر حياتنا وموتنا ، أي نستخلص حقنا من هذا القدر المسلط على رقابنا ، بقدر ما نحقق إرادتنا في الحياة ، أي بقدر ما نساهم في صنع تاريخنا .

غاية الحياة إذن هي رفض الحتمية بمفهومها الميكانيكي ، وتحقيق توازن متوتر بين الجبر الإلهي أو الطبيعي ، وبين الإرادة الإنسانية ، لكننا لا ننجح دائماً في تحقيق هذا التوازن ، ولا نتمكن دائماً من أن نلعب دورنا في صنع التاريخ ، ومن هنا إحساسنا العنيف بالاغتراب والضياع والتيه خارج الزمن ، وهنا يأتي دور الشعر ... ، إن الشعر هو أداتنا لمحاورة الكون ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ وانظر ص ١٤٢ .

وتحقيق الانسجام بيننا وبين نواميسه ، إنه اللغة التي يصنعها البشر ليمتلكوا بها الكون عن طريق معرفته ، هو ذاكرتنا الشاملة ، ووسيلتنا إلى البقاء داخل تاريخ جنسنا ، واستعادة الطمأنينة في الإحساس باستمراريته، الشعر هو ديوان الإنسانية وملجؤها من الضياع ورقيتها ضد الموت ، من هذه الأفكار الأولى يأتي السؤال الأساسي المطروح في شعري ، من أنا ؟ أو يأتي بحثي عن نسبي في غابة الإنسان المشتبكة ، كما يأتي بحثي عن لغتي ...» [1].

٥ – يقول أدونيس – أثناء حديثه عن الإلحاد ، وبعض الفلاسفة المنكرين للوحي والنبوة – ، مؤكداً أن الحداثة هي الإلحاد :

« هذا النقد للوحي يتضمن نقداً للفكر الذي أنتجه الوحي ، فليس الوحي وحده هو النافل أو الباطل ، وإنما الفكر القائم على الوحي هو كذلك نافل وباطل ، إن هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع ، وفي نهاية النظرية بداية التجربة ؛ فإذ ينتهي الفكر النبوي ، يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية ، ويتحقق العقل في العالم الواقعي ، وهكذا يصبح الفكر انبثاقاً من التجربة ، لا هبوطاً من الغيب ، كذلك لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي ، وشكلاً للتصور الديني للعالم ، وإنما تصبح ممارسة إنسانية تقوم على العقل .

إن منطق الإلحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية ، وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان ، فما دام الإنسان تابعاً للغيب ، لا يمكنه بحسب هذا المنطق أن يكون إنساناً ، فتجاوز الوحي هو إذن تجاوز لإنسان الوحي ، أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي ، إنسان العقل .

---

(١) في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٢٣٨–٢٤٠ .

هكذا يقدم الإلحاد نفسه كثورة تهدف إلى أن تهدم سلطة يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان ، أو يمارسها باسم الغيب على الواقع ، إنه تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية – السياسية ؛ ولهذا كان الإلحاد توكيداً على إرادة الإنسان الخاصة ، بحيث يكون عقله ، شريعته وقوته .

المقدس بالنسبة إلى الإلحاد هو الإنسان نفسه ، إنسان العقل ، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان ، إنه يحل العقل محل الوحي ، والإنسان محل الله ، ومن هنا يقدم الإلحاد نفسه كنواة لحياة المستقبل وفكر المستقبل، مقابل التدين الذي يرد الحاضرَ كله ، فكراً وعملاً ، والمستقبل كله ، إلى الماضي ، إنه بتعبير آخر أول شكل للحداثة»[١].

٦ – ثم يبين دور الإلحاد الحداثي في نفي الدين ، فيقول :

« إن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي ، ليس – بحسب المنطق الإلحادي – الشرط الأول لكل نقد وحسب ، وإنما هو أيضاً الشرط الأول لكل تقدم ... .

فالدولة التي تقوم على أساس ديني هي بالضرورة كما يرى الإلحاد دولة غير عادلة ... ؛ ولذلك لكي يتحرر الإنسان في الدولة الدينية ، لا بد من أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين ، فالدين لا يوحد بين الإنسان والإنسان ، بل على العكس يفرق بينهما ، أما الذي يوحد بينهما فهو العقل ، لا بد ، إذن ، من إزالة الدين من المجتمع ، وإقامة العقل .

والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة ، أو الدين العام ، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضاً ، أي دين الفرد ذاته »[٢].

---

(١) الثابت والمتحول ٨٩/١، ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ .

٧ – ويقول أدونيس ؛ ساخراً من الإسلام :

« فحين يهدم شكل اجتماعي ، أو سياسي ، لا يعني أنه هدم لأنه استنفد طاقاته ، بقدر ما يعني أنه انحرف عن المسار الديني الأصلي ؛ ولهذا فإن الشكل الاجتماعي ، أو السياسي الذي يخلفه لا يعني أنه أكثر تقدماً منه ، من حيث أنه كشف قوى جديدة في المجتمع مثلاً ، وإنما تكمن قيمته في مدى كونه إحياء للمسار الديني الأصلي ، فالدين مجال لتقدم لا تقدم بعده .... »[١].

ويقول :

« البنية الفكرية العربية السائدة مهترئة كثمرة متعفنة ، ولا مخرج من هذا التعفن إلا بأن ينبثق النقاء والصحة من داخل الحياة العربية ذاتها، لكن هذا الانبثاق لا يتم بالانقلاب من فوق ، فهذه كمية لا نوعية ، أي أنها تعفن آخر ، وإنما يتم بالتفتح الثوري ، بدءاً من تحت ، من أرضية الحياة العربية »[٢].

٨ – ويقول حسين مروّة :

« إن عقيدة القيامة واليوم الآخر هي عملياً إحالة للعدالة إلى الآخرة ....، هذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي ، وإن الفقراء في هذه الأرض بحاجة إلى حل مشاكلهم المادية العاجلة بمعالجة مادية عاجلة ، وعقيدة القيامة واليوم الآخر لا تقدم هذه المعالجة ... .

قوى الاضطهاد الاجتماعي تستفيد من عقيدة القيامة واليوم الآخر، فحيث يؤمن الناس بهذه العقيدة نجد بأن هناك تنامياً لهذه القوى وتفشياً للاضطهاد الاجتماعي ؛ ذلك بأن عملية العدل الاجتماعي قد أرجئت

---

(١) المصدر نفسه ١/٩٣ .

(٢) زمن الشعر ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

إلى اليوم الآخر ؛ ولذا يصبح الاضطهاد الاجتماعي ظاهرة متحصلة في تلك المجتمعات » [(١)].

٩ – ومن الحقائق الشرعية التي أنكرها نصر حامد أبو زيد ، السحر ، والحسد ، والجن والشياطين ، فهو يقول :

« ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين ... .

السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني ، وقد حوّل النص الشياطين إلى قوى معوقة ، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان » .

ثم قال :

« ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي ، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً ... ، ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود ، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ، ويعتقد فيه ، وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة ؛ فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات .

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة (الحسد) ، وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة ... إلخ ، وليس ورود كلمة (الحسد) في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها في الثقافة

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ص ٢٨١ .

مفهوماً ذهنياً »[١].

ثم زعم أن السحر والحسد والجن والشياطين أساطير باطلة ينفيها العقل الحديث ، ويدعو إلى تغييرها[٢].

١٠ – ويقول أنسي الحاج :

« وقد يكون الحب هو القوة الوحيدة القادرة على تغيير مجرى القَدَر ، أي على إحداث المعجزة ...»[٣].

١١ – ويقول عبد العزيز المقالح :

« قال خطيب الجمعة :

الناس لآدم ... آدم مجبول من طين

كان على مقربة منه ثريٌ يتباهى

وبقربي إنسان محني الظهر حزين

عارٍ يتلوى جوعاً ...

إن كان الناس لآدم فلماذا

تتفاوت أقدار الأبناء

ابنٌ محظوظٌ ! محظوظٌ !

والآخر مسكين ! مسكين ! »[٤].

١٢ – وتأمّل قوله :

« كفرتُ بهذا الزمان

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٢٩٦ .

(٢) انظر :المصدر السابق ص ٢٩٧.

(٣) قضايا الشعر الحديث ص ٣١٩ .

(٤) ديوان عبدالعزيز المقالح ص ٤٩٣ .

بكل الزمان

...

بكل عقيدة

بدين (يهوذا)

بعصر (يهوذا)

بما تكتبون

بما تقرأون

تعالوا لكي تصلبوني

لكي تنقذوني

فإني كفرت بعصري »[١].

١٣ - ويصرِّح عبد العزيز المقالح بعبادته لبلده وصلاته لها ، فيقول :

« وتهزّني في الليل أغنية

عبر النجوم ، ترشّ في كبدي

(يا عين ألا يا عين) يشعلني

موّالها ، ويضجُّ بالمدد

(يا عين ألا يا عين) كم هطلت

عيناي عند سماع (وابلدي)

أشتاقها بيتاً ومقبرة

أشتاق يومي فوقها وغدي

وأريدها ديناً وأعبدها

ولها صلاةُ الروح والجسد »[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٥٨ .

١٤ – ويقول :

« يا يمني ، يا يمن الدموع والجراح والإعصار

يا من يدلني على ....

طريق الوطن الحزين من يدلني ؟

...

يا من يدلني على طريقها

طريق أحلى المدن

يرجعني توّاً إلى حبيبتي

معبودتي .... لليمن »[١].

١٥ – ويقول أيضاً :

« سبتمبر المشلول لما يزل

على رباها دائم الاخضرار

أعبده أقرأ في عينه

أحلامنا والأغنيات الكبار »[٢].

وأيضاً :

« وبلاد حبها في دمنا

قدر حتم ، ووعد لن يحولا

كم سفحنا في ثراها أدمعا

وعَبَدْنَاهَا جبالاً وسهولاً »[٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢٣ .

(٢) مع الشعر المعاصر في اليمن ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

١٦ – وفي قصيدة له بعنوان « رسالة إلى الله » قال فيها – معترضاً على القدر – :

« إليك ما من (خطاب) غير أحزاني
ودمعةٍ تتهادى خلف أجفاني
شددت للنوح أعصابي وفي غضب
ألقيتَ بي ياإلهي بين نيراني
فائمر الألم المجنون عاصفةً
وخففتْ كلماتي وزن إيماني
وجحيم خلقك يتلو موتهم وأنا
معجل فجحيمي حاضرٌ آني ...» [١].

١٧ – والشاعر عند أدونيس يستطيع تغيير الآجال ، تأمل قوله :

« لو أنني أعرفُ كالشاعر أن أغير الآجال
لو أنني أعرفُ أن أكونْ
نُبُوءَةً تُنْذِرُ أو علامَهْ
لَصِحْتُ يا غمامَهْ
تكاثفي وأمْطري
باسْميَ فوق الشامِ والفراتْ
باللهِ يا غمامَهْ
السماءُ انفتَحتْ
صارَ الترابْ
كُتُباً ، واللهُ في كل كتابْ

---

(١) ديوانه ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

سـاهرٌ

لم يبق في وَجْهِيَ صخرٌ نائمٌ ، لم يَبق في عيني سَرابْ ، –

...

أنا هو الواضِعُ كالعَرّافْ

رُؤياه والعلامَةْ

في الأفْق في لُغَاتهِ الكثيرة

أنا هو الفراتُ والجزيرة » [١].

١٨ – ويقول أدونيس :

« فينيقُ خلِّ بصري عليكَ ، خلِّ بصري •

ألمحْ خلال ناركَ الغيبَ الذي يختبىءُ – الذي

يلفُّ جُرْحَنا ،

وألمح الركام والرمال والدجى

والله في قماطهِ ، الله الذي تلبسه أيامنا

حرائقاً وغُصصاً وجدُرا

تلبسه ولا ترى ...» [٢].

١٩ – ولصلاح عبد الصبور«قصيدة» ، بعنوان « مأساة الحلاج » ، قال فيها :

« أنوي أن أنزل للناس

وأحدثهم عن رغبة ربي

الله قويّ يا أبناء الله

كونوا مثلَه

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٤٥٦ ، ٤٥٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٨ .

الله فعولٌ يا أبناء الله

كونوا مثله

الله عزيزٌ يا أبْنَاء الله ...» [١].

٢٠ – يقول صلاح عبد الصبور:

«إن عذاب الإنسان الأكبر هو الفقر ، ولكن الفقر ليس ناتجاً من سوء توزيع الثروة فحسب ، ولكنه ناتج من سوء توزيع الإنسانية .

وفي عالم كعالمنا الحديث يتبدى هذا المعنى واضحاً حين نرى أن مشكلة الفقر قد تجاوزت نطاق الأفراد ؛ لتشمل نطاق الأمم ... ، وخطيئة الفقر الأولى هي أنه يَحْرم الحياة من معناها » [٢].

٢١ – ويقول : « لقد فتشت عن معبود آخر غير المجتمع ، فاهتديت إلى الإنسان ، وقادتني فكرة الإنسان بشمولها الزمني والمكاني إلى التفكير من جديد في الدين » [٣].

٢٢ – وكأنه يعيب على النبي – ﷺ – ترك أحد أصحابه في فراشه ليضلل الطلاب ؛ إذ يقول صلاح عبد الصبور ، وهو يترفع عن ذلك التضليل :

أخرج كاليتيم

لم أتخير واحداً من الصحاب

لكي يُفديني بنفسه ، فكل ما أريد قتل نفسي الثقيلة

ولم أغادر في الفراش صاحبي يضلل الطلاب

فليس من يطلبني سوى أنا القديم

---

(١) ديوان صلاح عبد الصبور ٤٨٧/٢ .

(٢) المصدر السابق ١٢٥/٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٧ .

حجارة أكون لو نظرت للوراء

سوخي إذن في الأرض سيقان الدم ».

ثم أشار في الهامش قائلاً :

« المسخ إلى حجر إذا نظر الإنسان للماضي موضوع متكرر في قصة اورفيوس وفي قصة النبي لوط ، كان سراقة بن مالك يتبع النبي بفرسه فساخت قوادمه في الرمال » [١].

٢٣ – ويقول الحداثي يوسف سامي اليوسف ، مبيناً معبوداتهم ، ومؤولاً للنصوص حسب معتقده :

« روح حضارتنا ، الحضارة السامية – الحامية ، منذ أقدم العصور وحتى اليوم ، هي التعبد للنور واليخضور ، للشمس والكواكب ، وللملكة النباتية ، بما فيها الماء ، هذي هي القيمة الأولى التي تحكم خيالنا : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ [٢]، ثم : ﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾ [٣].

نعم نحن نعبد المجرد ، على هيئة النور ، ونعبد المجسّد على هيئة الماء ، ومن هنا جاءت مشاريع الري العظمى في حضاراتنا القديمة والوسيطة ، في اليمن ، في مصر الفرعونية ، في سومر وبابل وآشور ، بل إن حضاراتنا القديمة لم تزدهر إلا في الأودية النهرية ، أو على شواطيء البحار ... .

نحن نعبد الشمس نوراً ، لا ناراً ، والخيال الأوروبي الحديث يُعنى بالنار قبل النور ، ويفهم النور من حيث هو تابع للنار ، وبداهة يرتبط التعبد الباطني بوجدان الحركة ، أيما ارتباط ...» [٤].

(١) نفسه ص ١٩٠ .

(٢) سورة النور ، الآية ٣٥ .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٣٠.

(٤) في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ص ٨٣ ، ٨٤ .

٢٤ – ويخاطب محمد الفيتوري حبيبته فيقول :

« صدركِ يا حبيبتي

حين يلفّني ضبابه الكثيف يحتقِن

فيَّ الإلهُ والوثنْ

وجهك يا حبيبتي وثنْ

على مرايا قلبي الحزين

ابتهلت من حوله الشموع

وامتدَّ على روحي

ضياء القبرِ والكفَنْ »[١].

٢٥ – ولما سُئل يوسف الخال عن بعض الحداثيين ، أجاب بقوله :

« أجد أن توفيق صايغ هو الأول ، ثم يأتي خليل حاوي ، ثم بدر ، ثم صلاح عبد الصبور ، إلا أن أهمية الأربعة أنهم (دقوا) بهذه المواضيع الكبرى هذه : الوجودية ، وما وراء الطبيعة ، والوجود ، والإنسان ، والله ، والخلق ، والصلب والقيامة .

خذ الحلاج عند عبد الصبور لقد أراد أن يخلق (مسيحاً) في التراث الإسلامي ، على الطريقة التي لدينا نحن المسيحيين ، كان الحلاج عنده (مسيح) الإسلام ، في الأخير الأخير ، إذا لم تأت وجهاً لوجه مع المسيح في الصلب والقيامة بمختلف وجوهها ، فماذا لديك لتقول ؟ إن الله لا نعرفه نحن ، عندما قال الحلاج : ما في الجبة إلا الله ، فعلى الطريقة نفسها التي قال بها المسيح : أنا في الآب والآب فيَّ ، فالمسيح والحلاج قالا : إن الله يمشي على الأرض ، إنه إنسان ، أنسنة الله ، ثم إنك تصل في النتيجة

---

(١) ديوان الفيتوري ١/٤٧٢ ، ٤٧٣ .

إلى اعتبار أن الموت لا يعني شيئاً ، هناك وحدة وجود ، يصبح الموت تحصيل حاصل ، وقد يكون أعز من الحياة ، قد يجد في الموت نقطة انطلاق لحياة عند الآخرين ٠٠٠» [١].

تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وصلى الله وسلم على رسول الله المسيح عيسى بن مريم وعلى رسولنا محمد بن عبد الله ، وعلى جميع الرسل قبله ٠

فالمسيح عيسى بن مريم ، عليه الصلاة والسلام ، لم يقل ما ذكره النصراني المُحرِّف ، والحداثي الحاقد على الدين الحق يوسف الخال ، أحد أئمة الحداثيين في العالم العربي ، بل لعله كبيرهم الذي علمهم الحداثة والثورة على العقيدة والشرائع ٠

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٩٤ ٠

المطلب الثاني

رفض علوم الشريعة

رفض الشريعة وأحكامها

يأبى الحداثيون إلا أن يثوروا على كل موروث حق ، ويتمردوا على الماضي الأصيل الصحيح ، ويرفضوا الوحي ، وما جاء به عن الله تعالى من عقيدة وشريعة .

فلم يسلم الفقه وأحكامه من تمردهم وثورتهم ، ولكن كعادتهم ، يبدأون بالتدرج في النفي والإلغاء ، فحقيقة أمرهم رفض الشريعة نهائياً ، وعدم الخضوع لشرع الله – سبحانه وتعالى – في كبيرة أو صغيرة ، ويصرحون بذلك ، ويدعون إليه ، ويعلقون به التقدم والتحضر ، ويعملون لأجله .

نعم حقيقة أمرهم ذلك – كما مر معنا في مواضع كثيرة – ؛ ولذلك فهم يقفون مع كل من يقدح في الشريعة ، ويثير الشبه حول الأحكام الفقهية ؛ ويشجعون أصحاب التجديد المنحرف ، ويساعدون في نشر بحوثهم ، وإن كانوا يخالفونهم فيما يتمسكون به من حق ، فيأخذون انحرافاتهم كمقدمات حداثية ثورية ، تساهم في الحركة الحداثية الثورية الكبرى .

وبالتالي فإنه يغيضهم وجود من يخضع للشريعة الإسلامية ، وينقاد لأحكامها ، ويعمل بها ، ويدعو إليها ، ويطالب بتحكيمها ، وهم كثير ولله الحمد والمنة ، والمستقبل لهم ولشريعتهم .

ولذا حرصوا على تشويه الشريعة ، والسخرية بها وبأتباعها ، وإثارة الشبه حولها ، وصرف الناس عنها [1].

---

(١) في مقالة له أكد الحداثي عادل ضاهر ، رفضهم لتطبيق الشريعة الإسلامية ومناداتهم بعزلها عن الدولة والمجتمع ؛ لأنها لم تعد صالحة لهما ؛ بسبب التطور التأريخي ، وتغير الواقع ، وجادل كثيراً بالباطل راداً على المطالبين بتحكيم دين الله تعالى، انظر:مقالته بعنوان « الإسلام والعلمانية » في : ندوة =

١ - يقول الحداثي عبد المجيد الشرفي :

« لا مراء في أن الفقه يحتل في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية مكانة مركزية فريدة ، فلم يبلغ اهتمام المسلمين بالعلوم الدينية الأخرى مجتمعة ما بلغه اهتمامهم بالفقه وحده ، بل لعله لا توجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية ، كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح ، وكان الفقهاء هم الذين يحددون تلك الأحكام ، ولكنهم حرصوا دوماً على اعتبارها أحكاماً شرعية إلهية ، لا قوانين بشرية وضعية، على أساس أنها مستنبطة من النصوص الدينية ، وأنه لا مشرع سوى الله .

ومنذ استقرار المذاهب الفقهية ... ، فرضوا على القضاة الالتزام بالحكم حسب المذهب الذي ينتمون إليه، ولم يخوّلوا لهم الاجتهاد (المطلق)، بمعنى تفضيل حلول من مذاهب مختلفة ، حسب ما يؤديهم إليه رأيهم الشخصي وتقديرهم ... » (١).

ثم بدأ يستعرض آراء وأقوال بعض المخالفين ، والمجددين المنحرفين ، بصفتها مدخلاً للتشكيك في الشريعة ، ومدى صلاحية العمل ، والالتزام بها ، والخضوع لأحكامها ، بل والتشكيك في أركان الإسلام ، كالصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وكيفية أدائها .

مثال ذلك ما نقله عن محمد توفيق صدقي في مقالة له تحت عنوان : « الإسلام هو القرآن وحده » ، حيث قال عن الصلاة :

= مواقف : الإسلام والحداثة ص ٧١ - ١٠٢ ، وانظر : رأيهم في الإسلام فإن فيه أجوبة لأربعة وعشرين حداثياً ومنحرفاً ، تحدثوا فيها عن رأيهم في الإسلام، والعمل به .

(١) الإسلام والحداثة ص ١١٣ ، ١١٤ .

« إن القرآن يفرض على المسلم أن يصلي في كل وقت من أوقات الصلاة أكثر من ركعة ، ولم يحدد له عدداً مخصوصاً ، وتركه يتصرف كما شاء ، وبعبارة أخرى إن الإنسان يجب عليه أن يصلي ركعتين على الأقل ، وله أن يزيد على ذلك ما شاء أن يزيد ، بحيث لا يخرج عن الاعتدال والقصد... ، ولا يجوز له القصر عن الركعتين إلا فيما ذكره القرآن الشريف »[1].

وقال عن الزكاة :

« إن ما بينته السنة للعرب في ذلك الزمن لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة ؛ ولذلك لم يرد شيء من ذلك في القرآن مطلقاً ؛ لأنه هو الكتاب الوحيد الذي أمر النبي أصحابه بحمله لجميع العالمين ، وتركت أمثال هذه التفاصيل فيه لتتصرف كل أمة في الأمور بما يناسب حالها ، فيجب على أولياء الأمر بعد الشورى ؛ ومراجعة نصوص الكتاب أن يضعوا للأمة نظاماً في هذه المسألة ، وفي غيرها ؛ لتسير عليه ، ولا يصح أن نجمد على ما وضع للعرب في ذلك الزمن جموداً يبعدنا عن العقل والصواب ؛ فإن الذي عنده عشرة جنيهات ، أو خمسة جمال مثلاً إذا عد غنياً عند قوم فلا يلزم أن يكون غنياً عند الآخرين .

ثم إن ربع العشر إذا قام بإصلاح حال الفقراء ، والمساكين وأبناء السبيل والغارمين ، وبالنفقة منه على العاملين على الزكاة ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي سبيل الله ، وفي تحرير الرقاب ، إذا قام بكل هذه الشؤون في زمن أو بلد ، فليس ضرورياً أن يكون كافياً كذلك في زمن آخر ، أو في بلدة أخرى ، ومن ذلك تعلم حكمة الله في عدم تعيين شيء من ذلك في كتابه تعالى ، وغاية ما ذكر فيه الحث على إعطاء الزكاة ، وأنها تؤخذ من

---

(١) المصدر السابق ص ١١٦ نقلاً عن مجلة المنار م ٩ ص ٥١٨ .

أصحاب الأموال ... » [١].

٢ - ويدعو الحداثي هشام جعيط إلى اختصار العبادات ، فيقول :

« هناك من يقول إن النصوص لا تبيح لنا أي تأويل أو اجتهاد في خصوص أمور جذرية كالطقوس ؛ لهذا نرى وجوب تقويم مفهوم الاجتهاد ، وفهم الأمور حق فهمها ؛ لأن دراسة العلم التاريخي الحاضر حققت لنا مثلاً بأن الطقوس الدينية في الحقيقة تكونت بعد موت النبي في القرنين الأولين بعد الهجرة ... ، يمكن بدون شك تحوير الطقوس واختصارها من ناحية جذرية ، وهذا يستوجب سلطة روحية بدون شك » [٢].

٣ - ثم تأمل عبث الحداثي عبد المجيد الشرفي ؛ إذ يقول :

« ونتيجة للخوف من مراجعة ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات احتفظ بأحكام في الغسل متأثرة بأوضاع البيئة البدوية والصحراوية في حواضر تتدفق فيها المياه بغزارة في كل البيوت ، وبأحكام في الصلاة لا تراعي ظروف العمل في الإدارات والمعاهد والمصانع والمتاجر ، وبأحكام في الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة (عقارات ، قيم في البورصة .. ، إلخ) ، وما يؤديه المسلم من ضرائب مباشرة وغير مباشرة ، وبأحكام في الحج وضعت في زمن السفر على الأقدام ، وعلى ظهور الدواب لمن يركبون الطائرة النفاثة ، ويجتمعون بالملايين لا بالألوف ... .

وبعبارة أخرى فإن فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية ، والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها ، بل والمشتملة

---

(١) المصدر نفسه نقلاً عن مجلة المنار م ٩ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

(٢) المصدر نفسه نقلاً عن مجلة الإذاعة ع ١٦٧ ، ١٩٦٦/٢/٢١م ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها ، ويؤدي العمل بها إلى تكريس نوع من التدين تطغى فيه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية ، ويكون فيه التشبث بالشكل على حساب ما يقتضيه الضمير والقصد والنية ، أي على حساب الجوهر »[١].

ثم ضرب أمثلة « للتفريعات » التي لا تعجبه ، ورفضها ، وتمرد عليها ، ومما ذكر : المسح على الخفين ، تعدد الزوجات ، كيفية الطلاق وبيد من ، حق المرأة من الإرث ، عقوبة التعزير ، وهي مخالفة للعدالة على حد زعمه[٢].

كما أنه أشاد بالعقلانيين ، وأصحاب التجديد المنحرف ، الذين أنكروا حدّ الردة ، وادّعوا عدم ثبوته ، فقال عنهم الشرفي بأن موقفهم « يتسم بالكثير من التسامح ، مما يدل ضمنياً على تأثر بقيم الحداثة ، وعلى وعي بضرورة قراءة النصوص التأسيسية قراءة نقدية تاريخية »[٣].

٤ - ويسخر أدونيس مما سماه « الفكر الديني السلفي » ، ويَعدُّه فكراً متخلفاً ، شديد الخطورة[٤].

ولهذا فهو يقرر أن الحداثة التي يسعى إليها الحداثيون العرب هي التي تجابه الدين ، والجهات التي تحكم به ، والمجتمع الذي يتحاكم إليه ، والسياسة التي تعمل به ، يوضح هذا فيقول :

« إن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ليست تلك التي تسليه أو تقدم له مادة استهلاكية ، ليست تلك التي

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢٥ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ١٢٨ - ١٣٠ .

(٤) انظر : مجلة المنتدى ع ٨٧ ، ربيع الأول ١٤١١هـ ، ص ٥ .

تسايره في حياته الجارية ، وإنما هي التي تعارض هذه الحياة ، أي تصدمه ، تخرجه من سُباته ، تفرغه من موروثه ، وتقذفه خارج نفسه ، إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها ، الدين ومؤسساته ، العائلة ومؤسساتها ، التراث ومؤسساته ، وبينة المجتمع القائم كلها ، أي من أجل خلق الإنسان العربي الجديد ، هكذا يلزمنا ثورياً مسرح ضد المسرح ، وشعر ضد الشعر ، وقصة ضد القصة ، يلزمنا تحطيم الموروث الثابت »[١].

٥ – وتأمل دعوة أدونيس إلى الخروج عن شريعة الله ، بل عن دين الله كلية ، بقوله :

« الإصرار على فعل الذنوب ... ، يعني انتهاكاً للمحرم ، ورفضاً لمفهومه ، لكن انتهاك ما حرم الله إنما هو خروج على الله نفسه ، فكل خروج على شريعة الله خروج على الله ، هذا الخروج يجعل الإنسان مساوياً لله ، وشبيهاً به فلا يعود يخضع للشريعة ؛ لأنه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة ، فتنعدم الممنوعات وتسود الحرية والمشيئة ، فالإنسان حين يخرق المحرم يتساوى بالله ؛ لأنه يقيم بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعية، حيث يصبح المخروق تابعاً ، والخارق متبوعاً ... ، غير أن التساوي بالله يقود إلى نفيه أو قتله ، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو ، أو كما نظمه الله ، والرفض هنا يقف عند حدود هدمه ، ولا يتجاوزها إلى إعادة بنائه ، ومن هنا كان بناءُ عالم جديد يقتضي قتلَ الله نفسه ... .

إن الإنسان الذي يشعر بحريته ، ويريد أن يعيش بملء هذه الحرية ... يحول الكريه طيباً ، والمحرم حلالاً ، والمنفر جذاباً ، يعكس القيم ، يجرب كل شيء ، يعاني كل شيء ؛ لكي يثبت أنه لا يحيا تحت

---

(١) زمن الشعر ص ٧٦

رحمة أي شيء ... ، ذلك أنه لا يفرح بممارسة المسموح بقدر ما يفرح بممارسة الممنوع ، فخرق الممنوع أو المحرم يولد فوضى الغبطة ، الفوضى التي هي وعد بنظام لا قمع فيه ... .

طبيعي أن يتجاوز الإنسان الذي يعيش هذه التجربة أحكام المنطق العادي ، ويدخل في عالم يرفض الأحكام التي تكبحه ، سواء كانت اجتماعية أو دينية ... ، فالفوضى في مثل هذا العالم هي وحدها التي تفتح أبواب الحياة ، وهكذا يكون المجون تعويضاً عن غياب الحياة ، بل يصبح هو نفسه الحياة ... .

وإذا كان لنا أن نختار بين متدين تضعه الحرية في مأزق ، وماجن يتخذ من هذا المأزق مخرجاً ؛ فإننا نختار الثاني ؛ لأنه يعرف في الحقيقة أكثر مما يعرف الأول ، أعني أنه أكثر قدرة على أن يساعد في تحرير الإنسان »[١].

٦ – ويسخر أدونيس من الحج ، ويقول ، تحت عنوان « مرثية الأيام الحاضرة » :

« في أية جداول بحريّة نغسل تاريخنا المضمّخ بمسك العوانس والأرامل العائدات من الحج ، الملوث بعرق الدراويش ، حيث تنخطف السراويلُ ، وتحظى بربيعها جرادة الروح »[٢].

ولهذا دعا إلى « وضع هذه الثقافة بأصولها الدينية والإلهية موضع تساؤل ، أو شك ، أو رفض »[٣].

---

(١) الثابت والمتحول ٢/١١٣–١١٥.

(٢) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٢٢٠ .

(٣) زمن الشعر ص ٤٨ .

ويأسف الحداثي العراقي بلند الحيدري ؛ لأن المسلمين يحرّمون التصوير ، وهذا التحريم قد حجب « فناً إنسانياً مهماً » ؛ لأن من أبرز فنون الحداثة التصوير بما يسمى بالفنون التشكيلية ، وكذا التصاوير المجسمة ، وهذه الأشياء محرّمة في الإسلام ، إذا كانت لذوات أرواح [١].

٧ - أما « حدّ الردة » عند الحداثيين ، وموقفهم منه ، فقد بينه الحداثي عبد المجيد الشرفي بقوله بأنه :

« يتميّز بالإنكار الصريح لإقامة الحد على المرتد ، ومما يلفت الانتباه فيه بالخصوص أنه يسعى إلى تجديد إشكالية البحث في مسألة الإيمان والكفر ، ويدعو إلى أن يأخذ المسلمون بعين الاعتبار القيم التي أفرزتها الحداثة والتحولات النوعية في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان ، وخاصة بحرية الرأي والمعتقد .

إن الإيمان حسب هذا الموقف لا يمكن أن يكون إلا اختياراً شخصياً وحراً ، وإن الاختلاف في العقيدة والتعددية المذهبية من طبيعة المجتمعات البشرية حسب المشيئة الإلهية ، وعلى هذا الأساس يجب العدول عن التأويل التقليدي للنصوص ، والاعتناء بروح القرآن ومقاصده ، وكذلك الكف عن النظر إلى الدولة الإسلامية ، وكأنها محاطة بالأعداء ، ومهددة بالجواسيس » [٢].

٨ - ثم شن حملة عظيمة على تحكيم الشريعة ، وعلى الحدود المشروعة - ، حد الخمر ، والسرقة ، والزنا ، والقذف ، والحرابة ،

---

(١) سخر الحيدري كثيراً ، من الإسلام والمسلمين في تحريم التصوير ، راجع ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٣٩ - ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

والقصاص ، وقال بأن سبب إقرارها « التمسك بحرفية النص » ؛ ولذا رفضها ، وأثار حولها الشبه ؛ لأن كل ذلك - على حد قوله - « مناف للقيم الحديثة »[١].

ويقول :

« إن الحدود في (الشريعة الإسلامية) أبعد ما تكون عن شمول مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، ولا سيما في المجتمعات الحديثة ، وأنها لا تعدو أن تكون أحكاماً خاصة بحالات هامشية قد يؤدي التركيز عليها لا إلى تهميش الدين وخروج مجالات حيوية هامة من مشمولاته ؛ نتيجة لتحجر التفكير الديني فحسب ، بل وكذلك إلى التنفير من الإسلام إذا ما اقترن في الأذهان بالعقوبات ، وأصبح تطبيقها الآلي هو المعيار في اتّباعه »[٢].

ولهذا قرر في النهاية أن « الفكر العربي الإسلامي في ميدان التشريع » يتخبط في فوضى خطرة[٣].

٩ - إن الأصوات الحداثية انطلقت داعية « إلى حرية المجتمعات الإسلامية في سن القوانين الوضعية التي تناسب ظروفها ، وتتطور مع أوضاعها التاريخية ... .

وإلى سن القوانين في الميدان الاجتماعي بمعزل عن الدين وخارجه ... .

ونزع الصبغة المقدسة عن الفقه إذ أنه كان في مجمله من إنتاج العلماء ، ولم يعد يستجيب لضرورات عصرنا »[٤].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ١٣١ - ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ١٤١ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

١٠- ويدعو الحداثي اليساري المصري حسن حنفي إلى إلغاء الحدود الشرعية ، ويقول بأن « الحد هو وضع اجتماعي ، وليس نصاً ... ، فلا أستطيع أن أقول : هاتوا الزاني وارجموه ، وأنا أشاهد في الأفلام وفي التليفزيون ... إلخ ، وأرى مشاكل الزواج ، وعدم وجود خطة للإسكان والمهر ... إلخ ، ثم أحاسب الشاب على ما فعله »[١].

١١- ويرفض الحداثي الجزائري محمد أركون الختان ، كرفضه بقية أحكام الشرع الإسلامي ، فهو يقول : « في رأيي أن أي حذف من جسد المرأة ، أو الرجل يعني أن الطبيعة قد فشلت أمام الثقافة السائدة ، وهو أمر يوحي بأن هناك صراعاً قائماً حسب المفهوم الأنثروبولوجي الحديث بين الطبيعة والثقافة ، وقد شرحت في كتابي الأخير لماذا كنت ضد ختان الذكور ... .

وهناك ختان للنساء ... يُقال أنه عادة أفريقية ، ويُقال أيضاً إن الفراعنة كانوا يختتنون نساءهم .

بالنسبة لي شخصياً لا يوجد لديّ موقف فلسفي محدّد في هذا الشأن ، ولست في صدد إصدار أحكام أو نصائح أخلاقية ، ولكنني أرى أن الحذف من الجسم الإنساني ، مهما كان ، لا يزيد في فعالية هذا الجسم »[٢].

وحجته في ذلك مخالفة الختان « لمفهوم علم النفس » ، وللطبيعة على حد زعمه [٣].

١٢- وتحدث نصر حامد أبو زيد عن أحكام الرق في الإسلام ، وملك اليمين ، والحدود الشرعية ، فدعا إلى تطويرها وتغييرها بحجة تطور

---

(١) انظر : ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٢٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٩١ .

الحياة ، وكان مما قاله :

« إن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها.

حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي ، وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأي من الدلالات السابقة ، بل وليس من المجدي أيضاً التمسك بمغزى الموقف الإسلامي - كما يتضح من النصوص - من قضية العبودية ، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي ، لا غير ؛ لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الديني في المدارس الدينية إشارات إلى (ملك اليمين) بوصفها إحدى الحالات التي تحلل مباشرة الرجل للمرأة »[1].

١٢- كذلك دعا إلى إلغاء الأحكام المتعلقة بغير المسلمين ، حيث قال :

« ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ، ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية (أخذ الجزية والخضوع ... .

والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجنس ، وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية ، التي تصنف الناس حسب عقائدهم ، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة ، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان ، فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرّس ما نرفضه في الخطاب السياسي ،

---

(١) قضايا وشهادات ٢/٣٩٥ ، ويمثل هذا قال حسن حنفي انظر : ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ٢٣٣ .

إن التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً ، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء ، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية »[1].

١٤- ومن الأحكام الشرعية التي دعا إلى إلغائها ، تحريم الربا ، فهو يقول :

« ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة (الربا) - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي ، يختلف في بنيته ، وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه....

إن استدعاء كلمة (الربا) للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد اسم (الأرباح) ، أو (الفوائد) إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع ، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام ، وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين - ارتداء الجلباب ، واستدعاء كلمة الربا - يتمان باسم الصحوة الإسلامية ، إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري ثياب القديم ، فتستدعى كلمة (الشورى) ، مثلاً آخر بديلاً للديمقراطية ، رغم اختلاف بنية الواقع ، وتطور آليات الفعل السياسي ، والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الديني على استخدام اللغة القديمة ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، وانظر : قول محمد عابد الجابري في : الحوار القومي الديني ص ٧٠ .

وإحيائها طرداً للغة الحية المعبرة عن الواقع ، وذلك لتغييب الواقع لحساب الحياة في الماضي » ، ثم أفتى قائلاً : « إن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحاً للمودعين ، وتجني فوائد من المقترضين ، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرمه القرآن ، وشدّد في النكير على آخذيه »[١].

١٥- ثم عقّب على نقده للمطالبين بالعمل بأحكام الإسلام في « العصر الحديث » فقال :

« والانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة ، وتخطتها حركة الواقع ، يكشف عن بعده الأيديولوجي بشكل واضح في إصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد (العبودية) ، والعبودية تستدعي مقولة الحاكمية ... كما تعرضنا لنتائجها في المساهمة في تكبيل الإنسان بكل أنماط القيود التي تجعله قابلاً لأي نظام اجتماعي / سياسي ، يستنزف قواه ، ويقضي على إنسانيته ... بالوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية »[٢].

١٦- ويتلاعب الحداثيون بالأحكام الشرعية ، وكأنها ، في منظورهم قوانين بشرية ، يحرفونها كما يريدون ، فيزيدون فيها ، وينقصون من عصر إلى عصر ، فلكل زمان أصوله التشريعية حسب زعمهم ، فهذا الحداثي محمد عابد الجابري يقول بأن أحكام المواريث وضعت في الزمن الأول لظهور الإسلام لتتناسب مع ذلك العصر ، أما اليوم فلابد من تأويلها ؛

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، وانظر : الخطاب الديني المعاصر ، آلياته ومنطلقاته الفكرية ص ٦٠ - ٦٧ .

لتتناسب مع عصرنا ، وفصّل هذه المسألة ، مبيناً أن أحكام المواريث التي جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، جاءت مناسبة للمجتمع القبلي الرعوي ، ولما تغيرت حال تلك القبائل إلى مدنيات معاصرة ، فلابد من تغير تلك الأحكام التي انتهت أسبابها القبلية والرعوية [١].

١٧- ويقول : « إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي » ؛ ولذلك فقد حرمت بعض القبائل - قبل الإسلام - البنت من الإرث ؛ لأنهم لو فرضوا للبنت المتزوجة إرثاً ؛ لطالبت به بعد موت زوجها ، وطالب به زوجها الذي هو من قبيلة أخرى ؛ ولحدثت المشكلات والخلافات بين القبيلتين ؛ وخوفاً من ذلك حرموها من الإرث ، « وعندما جاء الإسلام ، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة ، مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الدولة ، أقرّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة ، وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها ، وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ، ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشيء في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه ... ؛ لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي » [٢].

ضرب الجابري هذا المثال ليبين أن « الحكم الشرعي الإسلامي ...

---

(١) انظر : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .

يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة ، إنه حكم جاء في إطار معهود للعرب » وخاص بهم في ذلك العصر ، أما والحياة قد تغيرت ، والعصور قد تبدلت ، فلابد من تغير تلك الأصول والأحكام ؛ لتستجيب تماماً لمتطلبات العصور الجديدة .

١٨- ومن تلك الأحكام الشرعية التي تبدلت - عند الجابري لتناسب عصره ، على حد زعمه - « إرسال اللحية والإفراط في الحجاب » فإنها اليوم بدعة [١].

ولهذا قال بعد ذلك :

« والشرط الضروري لتجديد العقل العربي ، وتحديث الفكر العربي ، وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد ، وقطع خيوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي ، الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر ، أياً كان هذا الآخر ، والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي ، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب ، الواعظ الديني ، والخطيب السياسي ، والمبشر الأيديولوجي ، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم :(أنا أقول لكم...) ، بل هو يقول دائماً : (قال فلان ...) ، ممن يملكون سلطة المعرفة ... » [٢].

١٩- وللجابري أقوال سيئة كثيرة يرفض فيها كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية ، كحد الزنا ، وحد السرقة ، وتحريم الربا ، وغيرها [٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢ .

(٢) نفسه ص ٦٠ ، ٦١ ، وانظر إلى ما أثاره الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد حول المواريث ، ودعوته إلى تطويرها ، لا سيما ما يخص البنت ، بدعوى تطور المجتمعات وتغير التاريخ والبيئة ، قضايا وشهادات ٢/٤٠٤ - ٤٠٧ .

(٣) انظر : - على سبيل المثال - كتاب : الحوار القومي - الديني ص ٢٠٦ .

لتتناسب مع عصرنا ، وفصّـل هذه المسألة ، مبيناً أن أحكام المواريث التي جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، جاءت مناسبة للمجتمع القبلي الرعوي ، ولما تغيرت حال تلك القبائل إلى مدنيات معاصرة ، فلابد من تغير تلك الأحكام التي انتهت أسبابها القبلية والرعوية [١].

١٧- ويقول : « إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي » ؛ ولذلك فقد حرمت بعض القبائل - قبل الإسلام - البنت من الإرث ؛ لأنهم لو فرضوا للبنت المتزوجة إرثاً ؛ لطالبت به بعد موت زوجها ، وطالب به زوجها الذي هو من قبيلة أخرى ؛ ولحدثت المشكلات والخلافات بين القبيلتين ؛ وخوفاً من ذلك حرموها من الإرث ، « وعندما جاء الإسلام ، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة ، مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الدولة ، أقرّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة ، وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها ، وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ، ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشيء في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه ... ؛ لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي » [٢].

ضرب الجابري هذا المثال ليبين أن « الحكم الشرعي الإسلامي ...

---

(١) انظر : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .

يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة ، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب » وخاص بهم في ذلك العصر ، أما والحياة قد تغيرت ، والعصور قد تبدلت ، فلابد من تغير تلك الأصول والأحكام ؛ لتستجيب تماماً لمتطلبات العصور الجديدة .

١٨- ومن تلك الأحكام الشرعية التي تبدلت - عند الجابري لتناسب عصره ، على حد زعمه - « إرسال اللحية والإفراط في الحجاب » فإنها اليوم بدعة [١].

ولهذا قال بعد ذلك :

« والشرط الضروري لتجديد العقل العربي ، وتحديث الفكر العربي ، وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد ، وقطع خيوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي ، الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر ، أياً كان هذا الآخر ، والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي ، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب ، الواعظ الديني ، والخطيب السياسي ، والمبشر الأيديولوجي ، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم :(أنا أقول لكم...) ، بل هو يقول دائماً : (قال فلان ...) ، ممن يملكون سلطة المعرفة ... » [٢].

١٩- وللجابري أقوال سيئة كثيرة يرفض فيها كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية ، كحد الزنا ، وحد السرقة ، وتحريم الربا ، وغيرها [٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢ .

(٢) نفسه ص ٦٠ ، ٦١ ، وانظر إلى ما أثاره الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد حول المواريث ، ودعوته إلى تطويرها ، لا سيما ما يخص البنت ، بدعوى تطور المجتمعات وتغير التاريخ والبيئة ، قضايا وشهادات ٤٠٤/٢ - ٤٠٧ .

(٣) انظر : - على سبيل المثال - كتاب : الحوار القومي - الديني ص ٢٠٦ .

ثورة الحداثيين على السلطات الحاكمة

من الأسس الرئيسة للحداثة ، الثورة على السلطات الحاكمة ، والدعوة إلى الحرية الفوضوية ، أي يريدون الحياة أن تكون دون ضابط أو قيد .

فيرفضون ما يسمونه بالسلطة النصوصية ، أو سلطة النص ، أي لا يرضون التحاكم ، والخضوع والاتباع لنص سابق وبخاصة النصوص الشرعية ، بل إنهم يعنونها بالدرجة الأولى ؛ لأنها سماوية وليست أرضية .

ويرفضون سلطة من يحكم تلك النصوص الشرعية ، أو غيرها ، وهو ما قد يسمونه « بالسلطة الاستبدادية » ، ويعنون بها السلطة السياسية ، وإن عملت بالإسلام فهي « السلطة الدينية » .

فعقدة الحداثة وجود سلطة ليست ثورية دائمة التغير والتحول ، مطلقة بلا قيد .

فالمطلوب – عندهم – سلطة قائمة على أسس الحداثة التغييرية الثورية ، الفوضوية في جميع المجالات ، السلطة التي لا تحرم شيئاً ، وتبيح كل شيء ، وأهمها حرية الفكر والمعتقد على مذهب الحداثة ، وليس مطلقاً [١].

ولهذا فإن الحداثيين اليوم يرفضون جميع الحكومات ؛ لأنها غير حداثية ، وأقرب الحكومات إليهم ، الحكم البعثي وبخاصة في العراق ، لأوجه الشبه الكثيرة بين البعث والحداثة ، وبالتالي فقد اعتنى البعث بالحداثيين وأقام لهم مهرجاناً سنوياً ، هو مهرجان « المربد » بالعراق .

---

(١) انظر : أقوال أكثر من أربعين حداثياً حول هذا الموضوع في مجلة فصول م ١١، ع ٣ ، خريف ١٩٩٢م .

وعلى هذا فإن الحداثيين لا يتمردون على الحكومات التي تحكم بالإسلام فحسب ، وإنما على كل حكومة لا تؤمن بمبادئهم ؛ فإنها في نظرهم حكومة رجعية تقليدية متخلفة .

وإني أزعم أنه لو قام لهم حكم - لا قدر الله - ، فإنهم سيحولون حياتهم إلى دماء ، يقتل بعضهم بعضاً ، متنافسين على الحكم ، تماماً كما فعلت الأحزاب الشيوعية والبعثية فيما تسلطت عليه .

١ - ولهذا يقول الحداثي اللبناني فؤاد إسحاق الخوري :

« إن القول : إن (دين الدولة الإسلام) شعار تبنّته النُّخبة الحاكمة كوسيلة لكسب التأييد الشعبي - هو يريح العامة ، ولا يضر بالخاصة ، هو شعار فحسب ، وليس قاعدة للعمل التشريعي في الدولة الحديثة ، فالدولة في مفهومها العصري ، أي تكوّنها ، تتمتع بشخصية تشريعية تحكم وتحاكَم - لا يمكن أن يكون لها دين ، فالدين يَحكم ولا يحاكَم ، أما الدولة فتُحكم وتحاكَم ، من هنا القول ، إن الدولة بجوهر مفهومها شخصية تشريعية ، تنظيم مُعَلمَن سلفاً ... .

إذا كانت الدولة شخصية تشريعية لا يتفق جوهرها مع متطلبات الدين ، فلماذا يرفع الشعار القائل بأن للدولة ديناً ؟ .

الجواب على هذا التساؤل سهل : هو شعار يريح العامة ، ولا يضرّ بالخاصة - شعارٌ يترك للحكم حرية التصرف كما يشاء ، حرية الكرِّ والفرّ ، دون رقيب أو حسيب ، (القرآن دستورنا) مقولة تُعطي للحاكم سلطة لا تُحدّ - يُحاسب عليها الحاكم في السماء ، لا على الأرض ، من أهمّ مشاكلنا في العالم العربي الإسلامي أننا لا نعرف كيف نحاسبُ الحاكم »[1].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ١٠٧ .

٢ – ويقول الحداثي حليم بركات :

« إن الدين يستخدم في كثير من الأحيان كأداة سيطرت من قبل الطبقات الحاكمة ، أو كأداة تحريض ومجابهة من قبل قوى الطبقات المتوسطة الناشئة ، وخصوصاً في أزمنة انحلال المجتمع المدني ... ، إن سلطة الدولة وطبقاتها الحاكمة تكون على أشدها حين تسود عملية استخدام الدين كأداة سيطرة ، وتنشغل الطبقات الوسطى بمهمات تدبير معيشتها اليومية ، وتحسين أوضاعها الاقتصادية ؛ منصرفة عن المشاركة السياسية، وتلجأ الطبقات المسحوقة إلى الدين ، مستمدة منه العزاء والصبر ، فتتصالح مع واقعها ، وتنتهي إلى الاستكانة منتظرة فرصة تاريخية ما تتبدل بها المعادلات القائمة ... ، تستخدم بعض الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة الإسلام كأداة فعالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها »[1].

٣ – ثم تأمل قوله ، ودعواه الثورية :

« وتأسست في عدد من البلدان العربية .. أسر حاكمة على أساس تحالف قبلي – ديني متين ، كما يتجلى في الوهابية والسنوسية والمهدية ، وغيرها ... .

ويكفي أن نشير إلى الحكم في المملكة العربية السعودية ؛ لنعرف مدى مجالات استعمال الدين ، في الداخل والخارج ، في عملية السيطرة السياسية ... .

وفي إطار محاربة العروبة من قبل الولايات المتحدة ، والمملكة العربية السعودية ، نشر الشيخ عبد العزيز بن باز كتاباً بعنوان (نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع) ، تحدث فيه عن (تنظيم

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٣ ، ٢٤٧ .

العلاقات التي بين الراعي والرعية) .. وأكد أن (الدعوة إلى القومية العربية، دعوة باطلة ، وخطأ عظيم ، ومنكر ظاهر ، وجاهلية نكراء ، وكيد سافر للإسلام وأهله) ، وأنها (معول غربي استعماري) ، دون أن يوجّه نقداً واحداً للولايات المتحدة ، رغم الدور الذي تلعبه في بلاده ، ويصف اللغة العامية التي يتكلمها الشعب بـ (لغة الرعاع) ... » [١].

٤ – ويقول حليم بركات – أيضاً – :

« كثيراً ما يستند الإيمان الديني إلى عاطفة الخوف من قوى مجهولة ، لايقوى الإنسان على فهمها والتحكم بها ، يقول لنا عدد كبير من منظّري الطبقات الحاكمة : إن الشعب يحكم فقط عن طريق الإحساس بقوى مخيفة ، غامضة ، تتهدّده ، فيسعى لاسترضائها واكتساب رحمتها ... .

الحقيقة المطلقة ، الكمال المطلق ، حين تقترن هذه المقولات بمقولة الخوف ، تزداد قدرة الطبقات الحاكمة على ضبط الشعب ، وتطويعه ، وتحويله إلى رعايا ، يقترن في ذهنها خوف الله بخوف السلطة » [٢].

« إن السلطات والأنظمة القائمة تستخدم الدين لتبرير سياساتها، أو تستمدّ منه أيضاً بعض الشرعية ، ... ، إن توظيف الدين له مدلولات مختلفة لأسباب ، منها : أن الدين ليس نظاماً معرفياً إنسانياً ، ولكنه نظام معرفي إلهي ، وهذا القول ، أو هذا الادّعاء يخلع عليه شيئاً من المطلق » [٣].

ويقول :

« مثل هذا التفكير المرتبط بأيديولوجية الطبقات الحاكمة ، هو

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) نفسه ص ٢٥٠ .

(٣) نفسه ص ٢٧٨ .

الذي دعا ماركس للقول إن الدين يشكل مصدراً من العزاء والتسويغ ، والسعادة الوهمية ، من هنا قوله إن الدين هو (آهة المخلوق المضطهد ، وعاطفة عالم بلا قلب ، وروح أوضاع لا روح لها، إنه أفيون الشعوب) ... .

كان هاجس ماركس تغيير الأوضاع ، التي تولّد مثل هذه الأوهام؛ ولذلك لم يكن من الغريب أن تلقى دعوته استجابة بين جماعات لاهوتية في أمريكا اللاتينية ، واليسار الإسلامي »[١].

٥ – ومما لا شك فيه أن الحداثيين في العالم العربي يسعون إلى إسقاط جميع الحكومات العربية ، لا سيما التي تحكم بالإسلام ، وإقامة حكم حداثي أو علماني ثوري .

يقول الحداثي السوري حليم بركات :

« إن العلمانية هي بديل لادعاء الطبقات الحاكمة أنها تحكم الشعب بناء على سلطة مقدّسة ، وأن هدفها الأساسي هو جعل عبادة الله ممكنة ، والالتزام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إن هدفها الحقيقي هو أن تحكم الشعب لصالح الطبقات والجماعات التي تمثلها ، وهي الجماعات التي تستولي على مقدرات المجتمع ، وتتنعم بالامتيازات ، بين أهم ما تحققه العلمانية أنها تحرر الدين من سوء الاستعمال ، فهي من هذه الناحية ليست بالضرورة ضد الدين ، بل معه في سعيه للتحرر من تفسير المؤسسة المسيطرة ، وطبقة العلماء المرهونة للسلطة ، إذن ، هناك حاجة عربية للعلمنة ، وليست المسألة مسألة استيراد مفاهيم من الخارج ، إنها تنبع من صميم حاجاتنا ... ، إنها جزء لا يتجزأ من العصرنة وبناء الأمة في مجتمع متعدد ، مفتّت ، وإعادة السلطة للشعب بعد أن سلب منها

---

(١) نفسه ص ٢٥٥ .

لزمن بعيد ، إنها جزء لا يتجزأ من مهمة تحقيق المجتمع المدني ، الذي قضت عليه الطبقات الحاكمة ، وخصوصاً الحكومات الدينية ، أو التي تستند إلى الدين في حكمها ، فتستخدمه أداة للقمع ، وتشغل الناس بالجزئيات »[١].

٦ – ولهذا فهو يؤكد « أهمية وضرورة قيام الدولة العلمانية في العصر الحديث »[٢]، وبالتالي فلابد من إسقاط « الحكومة الدينية » ، والعمل على إلغائها ؛ لأنه في ظل الحكومة الدينية – كما يقول – « يعيش الإنسان في عالم ليس من صنعه ، بل مفروض عليه من الخارج ، مسقطاً قواه الذاتية على قوى غامضة ، تُستخدم للسيطرة عليه ، بإقامة سلطة دينية عليه ، يفقد الشعب سلطته على حياته ومخلوقاته ونشاطاته ، ويدخل مع هذه السلطة في علاقات ينكر فيها نفسه ، بدل أن يؤكد عليها ، من هنا غنى المؤسسة الدينية ، والسلطة المرتبطة بها ، وفقر الشعب ، وبقدر ما ينسبون قواهم إلى قوى خارج حياتهم ، بقدر ما يؤكدون على ضعفهم وعبوديتهم وعدم أهميتهم ، هل من الغريب ، إذن ، أن تبدأ غالبية الأسماءالعربية بـ (عبد) ؟ بل هل من الغريب أن تتحول العبادة نفسها إلى طقوسية مفصولة عن المعاناة الذاتية ، وينتهي الخالق إلى مخلوق ، والفعل بالتاريخ إلى إنفعال به ، والسيطرة على السلطة إلى أداة من أدواتها ، والثورة إلى استكانة ، والحرية إلى مكبوتات ؟ .

لذلك يغترب الإنسان في هذه الطقوسية الدينية السائدة ، ويصبح كائناً عاجزاً بدل أن يكون فاعلاً خلاقاً في التاريخ »[٣].

---

(١) نفسه ص ٢٥٦ .

(٢) نفسه ص ٢٥٥ .

(٣) نفسه ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

٧ – ويدعو الحداثي هشام شرابي إلى الثورة على « السلطة الحاكمة » و « الأنظمة العربية » من أجل تغييرها إلى أنظمة ثورية حداثية ، تعتمد على « الديمقراطية » بدلاً عن الحكم الوراثي أو الدكتاتوري الموجود في العالم العربي ، هذا ما قرره هذا الحداثي ، وهو منهج جميع الحداثيين في العالم العربي ، كما هو واضح من تصريحاتهم تارة ، وتلميحات بعضهم تارة أخرى ، وإن تخفى بعضهم ، وأخفى هذا الهدف السياسي الثورة خوفاً على نفسه ومنهجه [١].

٨ – وتأمل دعوة حسن حنفي الثورية ؛ إذ يقول :

« هناك ثلاثة محرمات في ثقافتنا القومية ، هي الدين والجنس والسياسة – السلطة – ... ، هذه المحرمات الثلاثة ، التي يحاول المثقف العربي أن يتصدى لها ، وهناك فعلاً نوع من الغموض والتحريم والتقديس لـ (الله والسلطان والجنس) ... ، كيف يمكن أن يُفك الاشتباك ؟ هذه قضية الممارسة السياسية ، سأقدُم بعض النماذج ، فمثلاً ، تبدأ بعض حركات التحرر النسائي في العالم العربي بالجنس ، ولكنها محاصرة ومتُّهمة بأنها جزء مما يسمى بـ (تحرير المرأة العالمية – الغربي –) ... ، ويبدو أن الأخطبوط الأكبر لا يزال لم يُمسّ ، لا في السياسة ، ولا في الدين، وبالتالي فالإخوة المثقّفون السياسيون يحاولون عن طريق السياسة أن يغيروه ، ولكن طالما أن هذا المجتمع الدكتاتوري قائم فسيظل السلطان السياسي هو (الذكر) في البيت ، وبالتالي لا حلّ إلا عن طريق تغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية ... إلخ .

أنا أحاول أن أبدأ بالثالث ، طالما أن العالم مقسوم إلى قسمين ،

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

الله والعالم ، فينعكس ذلك حتماً في المجتمع على السلطان ، على الحاكم والمحكوم ، وسينعكس في الأسرة على الرجل والمرأة ... ، هناك ثلاثة خيارات ، اختيار حركة تحرر المرأة ، في البداية لتحرير المرأة من الرجل ، وهناك المثقّف العلماني الذي يبدأ بتغيير النظام السياسي ، وهناك الذي يحاول تثوير الدين ، ما لم نقض على هذا التصور الثنائي للعالم ، ورؤية العالم بين حاكم ومحكوم ، وعلى المستوى الديني بين خالق ومخلوق ، فلن تستطيع حركات تحرر المرأة أن تفعل شيئاً ، ولن يستطيع المثقف العلماني أن يؤدي دوره ما لم نقض على هذا التصور ... » [1].

٩ – وللحداثية خالدة سعيد أقوال تسخر فيها من « البلدان العربية » التي تعيش حالة « الاستبدادية » – كما تقول – بأن الدول العربية (دول ملفقة) ، وبأنه « لا توجد في البلدان العربية دولة إسلامية إلا وهي تلفيق من عناصر غربية ، ومن بعض العناصر الإسلامية » ولا حل لتغييرها إلا عن طريق الثورة الحداثية [2].

١٠– ويقول الحداثي المصري جابر عصفور :

« من الناحية التاريخية نجد أن الفئات الموجودة في الخارج ، قد لعبت دائماً دوراً تنويرياً ، وطليعياً رائداً ، بالقياس ليس فقط إلى الشعوب العربية ، وإنما أيضاً لشعوب روسيا القيصرية وتركيا وغيرهما من البلدان ، لقد ساهمت كثيراً في التحضير لعملية التغيير الجذري في الداخل .

كما ونضيف قائلين : إن القمع والكبت اللذين تمارسهما السلطة، بأشكالها كافة ، أي السلطة السياسية والفكرية والدينية – لن

---

(١) نفسه ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

يؤديا إلى السكوت المطبق للشعوب ، هذا السكوت الذي يعتبرون تحقيقه في البلدان العربية انتصاراً لهم ، نحن نقول هنا : إن الكلمة الأخيرة لن تكون لهم ، وإن للعقل العربي وجوداً ، وللفكر والحرية مستقبلاً لشعبنا وأرضنا في الوطن العربي »[١].

١١- ولجابر عصفور نفسه مقالة مطولة قدح فيها بكثير من أمور العقيدة وأحكام الشريعة ، ثم تناول الحكم في المملكة العربية السعودية باللمز والغمز ، كما أنه قدح بالأئمة والعلماء في البلاد نفسها [٢].

١٢- وللحداثي الجزائري رشيد بو جَدرة كلام كثير قدح فيه بالأنظمة العربية ، وقرر بأنه يستحيل « لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم إطلاقاً ... ، فالإسلام لا يتفق ودولة حضارية ، لقد ظهر منذ أربعة عشر قرناً ، فكان ثورياً في حينه ، أما اليوم فتتوفر أساليب أخرى للعقاب ... ، ولا نرى في زمننا الحاضر ، ومنذ انهيار السلطنة العثمانية دولة تدين بالشريعة الإسلامية .

نبدأ بالتأكيد على عدم تطبيق الشريعة ... »[٣].

١٣- وكذلك الحداثي الجزائري الآخر الطاهر وطار قرر عدم إمكانية دولة عصرية اعتماد الإسلام نظام حكم ؛ ولهذا فإنه يرى أن « اليقظة الدينية ليست بالظاهرة الإيجابية ... إنها تشكل عاملاً معيقاً للتطور الاجتماعي »[٤].

---

(١) نفسه ص ٤١٤ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢ /٣٥٧-٣٨١ .

(٣) رأيهم في الإسلام ص ١٧٥، ١٧٦ .

(٤) انظر : المصدر السابق ص ١٨٢ .

١٤- وللحداثي الجزائري الماركسي كاتب ياسين كتابات كثيرة قدح فيها بالإسلام ، واعترض على تحكيمه [١].

١٥- ويقول الحداثي سعدي يوسف :

« لا أجد فصلاً بين الشعر والمعارضة ، الفن معارضة أساساً ؛ لأنه نقد للقائم والسائد ، والفن رغبة دائمة في الوصول إلى عالم أجمل من العالم الذي نحن فيه، وحتى لو افترضنا أن عالمنا الذي نعيش فيه مع كل علائقنا الآن أنه عالم جميل فعلى الفن أن يحلم بعالم أجمل حتى من العالم الجميل ... ، أي أن فكرة المعارضة هي جوهر في العمل الفني ، وهذا شيء طبيعي .

كيف يمكن أن تظهر تجليات هذه المعارضة ؟ ذلك يعود إلى المبدع أو الفنان نفسه ، وفي أية حال باعتبارنا أحراراً ، ونعترف بأن الحرية هي السبيل الوحيد لتحقق العمل الفني ، بهذا الاعتبار نحن لا نجد فاصلاً بين مختلف وسائل التعبير عن هذه المعارضة ، سواء اتخذ هذا التعبير شكله الفني ، أم اتخذ شكل عمل سياسي ما ، وفي كل حال نحن نعيش في عالم مفتوح » [٢].

١٦- ويقول سركون بولص :

« لا يمكن للشعر العربي إلا أن يكون سياسياً ، بمعنى أن يتخذ موقفاً من رموز معينة ، أن يخلق رموزه البديلة ، فالرموز تتغير مع تغير البيئة الفكرية ، والبيئة المعيشية للأجيال المختلفة » [٣].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص١٩١-٢٠١ .

(٢) مجلة الشروق ع ٧٥ ، ٢٢-٢٨ /٣/١٤١٤هـ ، ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق ع ٨ ، ٢٦ ذو القعدة - ٢ ذو الحجة ١٤١٢هـ ، ص ٤٥ وانظر : ما كتبه الحداثي المغربي عبدالسلام بنعبد العالي في : إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية ص ٥ - ٧ .

٧- أما الروايات التي استعملها الحداثيون في نقد الأنظمة السياسية العربية فكثيرة جداً ، ولعل أشهرها روايات عبدالرحمن منيف ، ومحمد شكري ، وغيرهما كثير .

رفض أصول الفقه

ذكر الحداثي عبد المجيد الشرفي أن للحداثيين موقفين من أصول الفقه ،

الموقف الأول – أو الطائفة الأولى منهم يقرّون بأصول الفقه وبما قرره الأصوليون ، إلا أنهم زعموا جمود تلك الأصول « وحدوث نوازل عديدة، تتطلب أحكاماً جديدة ، فدعوا إلى قراءة أخرى للنصوص التأسيسية ، ونقدوا الطريقة التقليدية في استنباط الأحكام » .

الموقف الثاني – أو الطائفة الثانية منهم ، تنكر أصول الفقه ، جملة وتفصيلاً ، قديماً وحديثاً ، وترى أن للمسلم الحرية المطلقة في سن القوانين الملائمة لأوضاعه التاريخية ، دونما حاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدين »[1].

ويقول عبد المجيد الشرفي :

« إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر ، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدّس يرى فيه لزاماً عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً ، ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين ، فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي ، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغيّر هذا الإطار ، وتغيّرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة »[2].

ثم تحدث عن مواقف الحداثيين من أصول التشريع ، على النهج التالي:

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٠ .

أولاً - القرآن :

زعم أن للنص القرآني معاني كثيرة ، وأن النص الواحد في القرآن يحمل أكثر من معنى ، ولا حرج على كل إنسان أن يفسره بما شاء ، إلا أن جمهور العلماء ورجال السياسة قصوره على معنى واحد ، زعموا أنه المطابق للمعنى الأصلي ، ثم قال :

« إن الأحكام الواردة في القرآن ليست ملزمة في جميع الظروف، وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة ، ويتعين على المسلم معرفة الحكمة فيها ، وما جاءت من أجله ، لا التشبث بحرفيتها ، لا سيما وأن القرآن نفسه قد اضطر إلى نسخ أحكام بأخرى ، مراعاة لمبدأ التطور والتدرج »(١).

- وهكذا هم الحداثيون ، دائماً ، يتحدثون عن القرآن والسنة ، وكأنهما من وضع البشر ، وعن الرسول - ﷺ - وكأنه مصلح ومفكر ، أو عبقري ثار على واقعه بغية تحديثه وتجديده بما يناسب عصره لاغير .

وهذا في أحسن أحوالهم ، وإلا فإن منهم من لا يرى للدين أي اعتبار ، ويقدح فيه وفي مصادره ، وفي الرسول - صلى الله عليه وسلم .

تأمل قول الحداثي الطاهر الحداد :

« إن القرآن لم يبوّب لأحكامه بحسب الموضوع ، طبق الأصول النظرية في تدوين المباديء والكتب ، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور ، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها ، وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب ... .

إن الحياة طويلة العمر جداً ، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما

---

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

فيها من الأطوار المعبّرة عن جوهر معناها ، وأخص ميزاتها ، ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كنت ، بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص ، وأحكام بأحكام ؛ اعتباراً لهذه السنة الأزلية . فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع، ونحن لا نتبدل ولا نتغير ؟ » [١].

ثم زعم أن الإسلام وجد « من الأحوال العارضة للبشرية ، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله ، دون أن تكون غرضاً من أغراضه » فوضع لها أحكاماً ، « فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها ، أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي ، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها ، وليس في ذهابهما جميعاً ما يضير الإسلام ، وذلك كمسائل العبيد والإماء ، وتعدد الزوجات ونحوهما مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام » [٢].

ويعلق عبد المجيد الشرفي على هذا الزعم قائلاً ، مؤيداً ، :

« نحن هنا بإزاء قراءة ثورية للنص القرآني ، وخاصة لآيات الأحكام ... ، وربما كانت أكثر من الآراء الأخرى ، التي عبّر عنها الحداد في كتابه ، السبب الرئيس في الحملة التي شنها عليه المحافظون ؛ إذ كانت تصدم بعنف ما اعتادوه من تأويل ، ومن تشبث بحرفية النص » [٣].

ثم يقول :

« إن القرآن حسب هذا الموقف يبقى سلطة مرجعية رئيسية ، لكن في مستوى المقاصد ، لا الأحكام التفصيلية ، وهو موقف يقبل

---

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٣ .

(٣) الإسلام والحداثة ص ١٥٤ .

بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية من تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية »[١].

ثم يأسف لأن هذا الموقف « يتعارض وما رسخ في الضمير الإسلامي من أن المشرّع هو الله وحده ، وأن الإنسان ملُزم بتطبيق ما شرعه ؛ لأنه أعرف منه بمصالحه في الدنيا والآخرة ، ولقد كان الحكام السياسيون يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون ؛ لأنه يخدم مصلحتهم العاجلة ، ويضفي على استبدادهم مشروعية دينية .

أما التشريع الوضعي في نظام ديمقراطي فمن شأنه أن يلُزمهم ، ويحدّ من نفوذهم غير المحدود عملياً »[٢].

ثم استشهد على ما ذكر بمحمود محمد طه ، الذي عبّر عن آرائه، فقتل في ١٨/١/١٩٨٥م ، وأشاد بأقواله وكتاباته التطويرية ، أي المرتدّة[٣].

بعد ذلك قال :

« وهكذا يلتقي محمود طه مع دعاة تطوير الشريعة رغم الاختلاف الجذري بينه وبينهم في التمشي ، ويثبت موقفهم جميعاً أن اعتماد القرآن أصلاً من أصول الفقه لم يعد يحصل حسب نفس المنهج التأويلي ، الذي توخي قديماً ، مما يؤدي بالطبع إلى نتائج نظرية وعملية متباينة ، ويدل على إحساس – غامض عند بعضهم ، وواضح عند آخرين – بمقتضيات

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٦

(٣) نفسه ص ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، وانظر: أقوال محمود محمد طه في الرسالة الثانية في الإسلام ص ١٠ ، ١٦١ – ١٦٦ .

المرحلة التاريخية الراهنة ، وبالمسافة التي تفصل الضمير الديني التاريخي عن الضمير الديني المصطبغ بالميثية في القديم ، كما يدل على استيعاب - لم يحصل لدى القدماء - للنواميس التي تحكم المجتمعات البشرية ، وعلى إدراك لعبثية القفز على الواقع ، واختزال مشاكله المتشعبة أو طمسها ؛ إذ ليس من شأن ذلك إلا تعميق الفجوة بين الدين والحياة ، وتكريس القطيعة بينهما »[1].

ويتابع قوله :

« إن الدعوة إلى عدم الالتزام بالأحكام القرآنية التزاماً حرفياً لم تصدر قط عن متكلمين باسم الهياكل الإسلامية الرسمية ، بل كانت صادرة عن مفكرين معارضين لهذه السلطة الدينية في تأويلها للنص القرآني ... ، فلعلهم أفضل من التقط المؤشرات المنتشرة في مجتمعاتهم عن الاستعداد لتبني مقتضيات الحداثة ، ومن ضمنها المطالبة بتشريعات تقدمية مستمدة من القيم القرآنية ، ومحققة للمزيد من الحرية والعدل في المستوى السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي - ومن المسؤولية والكرامة في المستوى الفردي .

وما نضال الحركات السياسية والنقابية في هذا الإطار ، بل وقبول التشريعات الوضعية والعمل بها إلا خير شاهد على أن هؤلاء المفكرين رغم قلة عددهم ، هم المعبّرون عن الإسلام الحي في عصرنا »[2] !!.

- وأكرر هنا تعليقي بأن حديثهم عن الإسلام وأصوله ، بمعزل عن كونه وحياً من الله تعالى ، وإنما هو عندهم فكر موروث ؛ ولذا فهم يتلاعبون بنصوصه .

تأمل قول عبد المجيد الشرفي :

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ .

« إن عدم الالتزام بحرفية النصوص التشريعية القرآنية يقتضي بالضرورة عدم الالتزام بنصوص تأتي دونها في المرتبة من حيث حجيتها الأصولية ، ولا سيما تلك المنسوبة إلى النبي ، أو التي تدّعي التعبير عن الإجماع ، سواء كان إجماع الصحابة ، أو إجماع السلف الصالح ، أو إجماع العلماء ، أو حتى إجماع الأمة الأسلامية ؛ ولذلك لا نعدم نقداً موجهاً إلى أصلي السنة والإجماع ، دون خوض في مشكلة الأحكام القرآنية ، بينما يتضمن نقد التأويل التقليدي للنصوص ؛ تغليباً للاجتهاد باعتباره أصلاً من أصول الفقه »[١].

- وتقول الحداثية هدى نعماني :

« يقول الإسلام إن النبوة هي التي انتهت ، ولكن الوحي لم ينته، إذ بشر الإسلام بالمجتهدين كل ألف سنة { كذا } .. »[٢].

- ويقول الحداثي العناني :

« لا تقل لنا إن القرآن قدّم نماذج في عصره مستوحاة من واقع عصره ، ويجوز القياس عليها اليوم ، هذه إحدى المعطيات الجائزة ، ولكنها لا تغطي كل شيء ، لأن النماذج التي كانت متوفرة في عصر الوحي، يجوز أن يكون بعضها صالحاً اليوم ، لكن العصر الجديد - بعد ألف وأربعمائة سنة أو أكثر - أنتج نماذج ووقائع ومشاكل أخرى ، كثيرة متشعبة ، لم يكن لها وجود ، أو شبه وجود في عصر الوحي »[٣].

- ويقول الحداثي عزيز العظمة :

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦٠ .

(٢) ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٩ .

« ننتقل إلى النص القرآني ، الذي لا يخضع في الفكر الإسلامي للاعتبارات التي أشرنا إليها ، فهو نص صحيح ، يعتمد على عصمة البلاغ ، وهو إخباريتميز عن غيره في أنه لا يحتمل إلا الصدق ، والقرآن نصٌّ ذو تاريخية معينة ، استصلحها العلماء المسلمون في العصور الوسطى ، وفي أيامنا هذه استصلاحات شتى ، لمقاصد شتى ، وهي ما تطلق عليها عبارة (أسباب النزول) ، ولكن علينا الاحتراز من التسرّع الفَرِح ، والافتراض مع بعض المتنورين من الإسلاميين أن في أسباب النزول نهجاً عقلانياً وتاريخياً متكاملاً ، للنظر إلى النص القرآني »[1].

– ويقول محمد أحمد خلف الله :

« القرآن الكريم هو عند الناس جميعاً كتاب ديني .

وعندي أنه الكتاب الذي نزل من السماء ليحرر العقل البشري من تلك القيود التي كان يرسف فيها باسم الدين ، والتي قيّدته بها السلطات الدينية التقليدية : سلطات الآلهة ، وسلطات الأنبياء والمرسلين ، وسلطات الأحبار والرهبان ، والقساوسة والكهان ، والعرافين والمنجمين ، وكل من يتصل بسبب إلى السماء ، ويكسبه هذا الاتصال – ولو في الوهم والظن – المقدرة على الاتصال بالآلهة ، واسترضاء الآلهة ، وتصريف أمور الغيب ، وتحويل ما يضر إلى ما ينفع أو العكس .

وعندي أيضاً أنه أول وآخر كتاب سماوي يعمل على القضاء على الدولة الدينية ، وإحلال الدولة المدنية الديمقراطية محلها ... »[2].

– ويرى أدونيس أن « الرؤيا الدينية الإسلامية » السائدة اليوم ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٢ .

(٢) القرآن ، نظرة عصرية جديدة ص ٧ ، ٨ .

هي الرؤيا الدينية عند الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وهي تفسير النصوص الدينية ، تفسيراً قامت به « الفئة التي غلبت وسيطرت على النظام ، وتقوم على تفسيرها الخاص للدين ، المتأثر إلى حد كبير بمصالحها الاقتصادية ، وانتماءاتها السياسية والاجتماعية »[1]. فالإسلام عنده – على ضوء تفسيره – دين وضعي من قبل القرون الأولى .

---

(١) انظر : الثابت والمتحول ١/٢٦ ، ٢٧ .

ثانياً – السنة

١ – ذكر الحداثي عبد المجيد الشرفي أن الحداثيين لا يعدّون السنة « أصلاً ثانياً من أصول الفقه والتشريع » ، وزعم أن أهل الحديث وعلماء السنة « قصروا في تمحيص متون الأحاديث » ، وأنهم يحتجون على أحكامهم « بأحاديث كثيراً ما تكون متعارضة، وتقوم بدور التبرير لاختيارات تمليها اعتبارات سياسية ، أو أخلاقية ، أو غيرها » ، وهذا يُعدّ – على حد زعمه – « انتصاراً لأهل الحديث على أهل الرأي ، وتكريساً لسلطة النص على حساب سلطة الفكر » [١].

– ثم صرّح برد السنة بصفتها مصدراً من مصادر التشريع ، ودعواه في ذلك أن عدّها من مصادر التشريع فيه « ارتفاع بالسنة إلى منزلة الكلام الإلهي ، وإضفاء قدسية عليها ، بينما لم يكن في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأمكنة والأزمنة ، حتى تكون أحكامه صالحة لها على الدوام » [٢].

كذب أعداء الله ، وصدق الله – سبحانه وتعالى – قال عن رسوله – ﷺ – (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) [٣].

– ثم قرر الحداثي « أن ما جاء من كلام الرسول ولو كان صحيحاً فحكمه الإرشاد ، ولكن مجرد أمر الرسول لا يقتضي الوجوب » ، كما قرر « أن أحكام السنة غير ملزمة في التشريع » ؛ وبالتالي فإن « هذا

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦١ .

(٣) سورة النجم ، الآية ٣ ،٤ .

الأصل لم يعد يحتل نفس المنزلة ، التي كانت عند الأجيال القريبة من عهد النبوة ، وأن الشعور السائد أنه يعسر مواجهة مشاكل التشريع في المجتمعات العصرية بالرجوع إليه » [١].

٢ - ويقول الحداثي محمد النويهي :

« إن كل ما في القرآن وما في السنة - دعك من مذاهب الفقهاء - من تشريعات لا تتناول العقيدة ، وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، بل تتناول أمور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقاتها ، كل هذه التشريعات جميعاً بلا استثناء واحد ، ليست الآن ملزمة لنا في كل الأحوال .

حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابَي الفرض والتحريم لم يعد الآن بالضرورة كذلك ، بل لنا الحق في أن ننقله إلى بابي الندب والكراهة ، إن لم ننقله إلى باب المباح ، وهو التخيير المطلق ، لنا الآن هذا الحق إذا اقتنعنا بأن تغيّر الأحوال يستلزم تطبيقه ، وما دمنا نلتزم بالغايات الأخلاقية العليا التي نصبها لنا القرآن » [٢].

٣ - ويقول الحداثي عبد المجيد الشرفي :

« إن المنظومة التي تشمل العلوم الدينية في القديم كانت منظومة متكاملة ومتماسكة تخضع لمنطق داخلي صارم هو الذي يسميه محمد عابد الجابري (المنطق البياني) [٣]، ويدور على تفسير النصوص ، ويقدس سلطة الماضي ، بينما أدت إعادة النظر في المسلّمات المتعلقة بالعقائد والتفسير ومكانة السنة والجهاز الفقهي والأصولي إلى تفكك هذه المنظومة ،

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦١، ١٦٢ .

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني ص ١٤٧، ١٤٨ .

(٣) في كتابه نقد العقل العربي .

وانفجار السنة الثقافية الإسلامية المنغلقة ، دون أن تعوضها بعد سنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام ، فالفكر العربي الحديث ما زال بصدد تحسس الحلول الملائمة للمشاكل المعرفية الناشئة عن الحداثة »[١].

٤ – وتأمل قول الحداثي السوري عزيز العظمة ، ولمزه أصول الفقه ، حيث يقول :

« يصبح النص المقدس الإسلامي ، وغيره عنوان السويّة ومرجعها : فيقدم علم أصول الفقه تسويغاً نظرياً للأحكام العملية للفقهاء والحكام ، ويستخدم براعة منطقية ولغوية وبلاغية وسفسطائية تامة في سبيل إرجاع الأحكام إلى ما يعرف بأصول الفقه ، أما في واقع الحال ؛ فإن هذا الإرجاع ليس استخراجاً للأحكام بقدر ما هو وسم لها بسمة الإسلام ، وذلك بإرجاع الأحكام الوضعية إلى مواطن الإسلام في القرآن والسنة والإجماع والقياس – أو القرآن وآراء الأئمة – حسب المذهب ، تأصيل الأحكام ، إذن ، إضفاء مرجعية رمزية ، هو فعل تسمية ، أي إنه إرجاع إلى سويّة اسم – هو الإسلام – له عناوين – هي أصول أحكامه الفقهية – إرجاعاً رمزياً بالمعنى التام لهذه العبارة ...

تصبح بذلك الأحكام إسلامية ، والأخلاق إسلامية ، تماماً كما شرّع المعتزلة لأنفسهم تاريخياً ... »[٢].

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٨٠ .

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

ثالثاً - الإجماع

ينكر الحداثيون الإجماع ، ويسخرون منه ،

١ - يقول عبد المجيد الشرفي :

« رغم أن هذا لا يحتل سوى المرتبة الثالثة في المنظومة الأصولية التقليدية ؛ فإنه في الواقع كان أصل الأصول كلها ، فالإجماع ، وبالخصوص إجماع الصحابة ، على أن القرآن لم يبدّل ولم يحرّف هو الذي يخوّل للمسلم اعتماده ، والإجماع على السنة العملية المتواترة هو الضامن لصحتها ... ، أي إن سلطة الأخبار المروية عن السلف هي السلطة المرجعية الأساسية في هذا المجال كما في غيره من مجالات الفكر الديني التقليدي ....

هذا التكريس لسلطة الماضي ، كما يتجلى في الأصل الثالث من أصول الفقه قد وجد لدى المحدّثين ، ممن كان منهجهم امتداداً لمناهج القدماء فقط ، بعض المدافعين عن الإجماع ، { وأشار هنا إلى كتاب عبد الوهاب خلاّف ، علم أصول الفقه } .

ولكن مفكرين عديدين من الذين توفر لديهم الحس النقدي التاريخي أنكرو حجيته ، وبينوا أن الاتفاق لم يحصل البتة ، لا بين الصحابة ، ولا بين المجتهدين ، أو عامة المسلمين ، ويمكن اعتبار تطور الدراسات التاريخية في العصر الحديث ، ونشركتب التراث التاريخي ، وتراث المدارس الفكرية المختلفة على نطاق واسع من أسباب الوعي بهذه الحقيقة ، فأصبح من العسير إثبات ما تتظافر الشواهد على خلافه ، على أن السبب الرئيسي في الإعراض الملحوظ عن التشبث بحجية الإجماع هو التطلع الواضح إلى بناء الحاضر والمستقبل ، دون التقيد بحلول الماضي

بعد أن تغيرت الظروف والمعطيات تغيراً ملموساً »[(١)].

٢ – ثم تأمل قوله :

« وغنيٌ عن البيان القول بأن إنكار الإجماع مترتب على إنكار السنة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول الفقه ، إذ لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنة ، من ناحية ، والاحتجاج بالسنة غير حجة علينا من ناحية ثانية ؛ لأن أصحاب الرسول – ﷺ – ما كانوا يعرفون اصطلاحاتنا هذه الفقهية ، فلا يميزون بين ما نسميه نحن الآن سنة ، أو فرضاً ، أو مندوباً ، أو مستحباً ، ثم إنه لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون ، أو أن طريقهم واحد ، ولا يسيرون في طريق الباطل ، والذي نعلمه أن المؤمنين يجوز عليهم جميعاً الخطأ ، ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل ... »[(٢)].

وفي كلامه نقولات واستشهادات من كتابات محمد توفيق صدقي[(٣)]، كما أنه استأنس بأقوال – في هذا الموضوع – لعلال الفاسي[(٤)]، وحسن الترابي[(٥)].

٣ – ويقول الحداثي السوري عزيز العظمة ، ساخراً من حجية (الإجماع) :

« تستند صحة الخبر ، إذن ، ليس إلى تماشيه مع مقتضيات ما هو معقول ، ولا مع طبائع الأحوال في العمران ، بالضرورة ، بل إلى مباركته من قبل الإجماع الذي يفرض محكّات الرفض والقبول بغض النظر

---

(١) الإسلام والحداثة ص ١٦٢ – ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥ ، ١٦٦.

(٣) في مقالته : الإسلام هو القرآن وحده ص ٥١٤ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ من مجلة المنار ج ٩.

(٤) في كتابه : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ١١٨ .

(٥) في كتابه : تجديد أصول الفقه الإسلامي ص ١٥ .

عن الاعتبارات الأخرى ... ، ما عضد الإجماع ، إذن ، إلا عضد سلطاني، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة ، وإطلالة سلطانية على التاريخ ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال وألوان » [١].

٤ - ومن المعلوم أن الحداثيين يثورون على الاتباع ، وينادون بنقيضه وهو الإبداع ؛ فلذا يعدون الخوارج وأمثالهم أسلافاً لهم في الإبداع، والخروج عن السائد والمألوف ، يقول عبد المجيد زراقط :

« وما جدال رجال كالعباس بن مرداس السلمي ، وذي الخويصرة التميمي ، هذا الجدال الذي يعد أصل الفرقة الإسلامية ، التي عرفت باسم الخوارج ، للنبي في ما يجب أن تكون عليه العدالة إلا مثل على رفض الاتباع ، ووضع كل شيء ، حتى تصرف النبي موضع التسأول » [٢].

ثم يقول - محرفاً الحوادث لصالحه - :

« ويدخل نقاش عمر بن الخطاب ، وهو من شريحة اجتماعية أخرى ، للنبي في وجوب صلح الحديبية ، وشرعيته دينياً ، في هذا الباب من النظر إلى الأمور » [٣].

٥ - ويرى أنه يجب النظر في الإجماع ، لنقده ، وتفكيكه ، بينما يبحث ما خالف الإجماع ، ويدرس ، وينشر ، ويمثل على ذلك بشعر (الحركة القرمطية) ، الذي يتباكى على عدم بحثه ودراسته [٤].

ويؤكد الحداثي النصراني يوسف الخال أن الحداثيين لا يرفضون

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٦٢ .

(٢) الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ١٤٥ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) انظر المصدر السابق ص ١٤٦ .

التراث كله ، وأن هذه « تهمة سخيفة » ؛ إذ الرفض للثوابت فقط [1].

٦ – ويقول شفيق الكمالي :

« إن الرفض شيء جيد ، إنه موقف يساري ، ولكنك ترفض شيئاً من أجل أن تبني شيئاً ، أما أن ترفض للرفض فحينئذٍ تتحول من موقف يساري إلى موقف عدمي أو فوضوي » [2].

---

(١) انظر : مجلة شعر ، ع ٩ ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٦ .

(٢) قضايا الشعر الحديث ص ٢٣٧ .

رابعاً - القياس

١ - لا يكثر الحداثيون من الثورة على القياس ، ومن محاولة إلغائه ، كما هو موقفهم من القرآن والسنة والإجماع ؛ وذلك لأنهم يرونه « عملية ذهنية يقوم بها العقل استجابة لمتطلبات الواقع ، بحيث لا يسع المحدثين إلا تحبيذها »[١].

٢ - بل قد يقبلون القياس ، ولكن من غير شروط ولا ضوابط ، وإنما يستعملونه ، لتسويغ قبول ما يهوونه من فلسفات وأفكار جديدة ، زاعمين أنه قياس على وقائع سابقة ؛ وقبولهم هذا للقياس ؛ لأنه - كما يقولون « يؤدي عملياً إلى الحد من التشبث بحرفية النصوص »[٢].

ولذلك فهم يستأنسون بكتابات بعض أصحاب التجديد المنحرف في أصول الفقه ونحوه[٣].

٣ - وبالتالي فإنهم يثورون على ضوابط وشروط الاجتهاد ، ويعنفون بعض العقلانيين الذين يقتصرون على الاجتهاد في : (ما ليس فيه نص) ؛ لأن من أوجه التمرد على نصوص الكتاب والسنة فتح باب الاجتهاد فيما فيه نص ؛ ولهذا فهم يعجبون بالنوع الآخر من العقلانيين ، الذين ينادون بالاجتهاد في جميع الأمور والوقائع ، حتى ما فيه نص شرعي[٤].

٤ - تحدث عبد المجيد الشرفي عن بعض الاجتهادات العقلانية

---

(١) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٦٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٦٩ .

(٣) كما فعل ذلك الحداثي عبدالمجيد الشرفي في كتابه الإسلام والحداثة ص ١٦٨، ١٦٩ مشيداً بآراء حسن الترابي في كتابه تجديد أصول الفقه ص ٢٢-٢٤.

(٤) انظر : الإسلام والحداثة ص ١٦٩ - ١٧٢ .

المخالفة للنصوص الشرعية وأشاد بها ثم قال :

« وجليّ أننا هنا بإزاء مبادىء وقواعد تتعلق بفلسفة التشريع أكثر مما تتعلق بمنظومة متكاملة في أصول الفقه بالمعنى المتعارف ، وإن في تقديمها على أنها أصول إسلامية ، رغم أنها يمكن أن تصدر عن أي دين ، أو فلسفة وضعية لدليل على الحاجة التي يشعر بها عديد من المفكرين إلى إضفاء مشروعية دينية على اختيارات مذهبية وأخلاقية اقتضتها الحداثة، وتبعدهم عن وعي ، أو عن غير وعي عن المنظومة الأصولية التقليدية »[1].

٥ - ثم أكد أن العقلانيين والعلمانيين والحداثيين يتفقون على «حرية التشريع الوضعي » ويرون « أن الدين موجّه للعلاقات الاجتماعية ، ولكنه ليس بأية حال قائمة وصفات جاهزة صالحة لمجتمع القرن السابع ، ومجتمع القرن العشرين ، وللمجتمعات الزراعية والتجارية والرعوية التقليدية ، والمجتمعات الحديثة المصنعة ، أو التي هي في طور التصنيع »[2].

٦ - وأكد هذه الدعوى الحداثي المتعصب نصر حامد أبو زيد ، حيث دعا إلى إلغاء « مبدأ : لا اجتهاد فيما فيه نص » ؛ وذلك لما فيه « من مغالطة دلالية » على حدّ زعمه ، ثم دعا إلى تطوير جميع الأحكام الشرعية وتغييرها لتناسب « التطور التاريخي » و« الواقع الحديث » ، بدعوى الاجتهاد ، حتى فيما فيه نص شرعي ؛ لأن « الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط ، بل تعطي اهتماماً للمضمر والمسكوت عنه ... »[3].

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) نفسه ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٣) انظر : قضايا وشهادات ٢/٤٠٤ - ٤٠٥، والخطاب الديني المعاصر ، آلياته ومنطلقاته الفكرية ص ٦٧ ، ٦٨ .

٧ – وهو ما أكده – أيضاً – الحداثي عادل ضاهر ، مطالباً بتغيير جميع الأحكام الشرعية وتطويرها ؛ بدعوى الاجتهاد ، محاولاً الاستئناس بأقوال بعض العقلانيين ، وإن لم يوافقهم على ما دعوا إليه من الحق [١].

٨ – وكذلك أكده الحداثي المغربي محمد بنيس ، حيث قال :

« لا اجتهاد مع النص ... ، هذا التعريف يواجهنا بسور صارم، لا سبيل لتوّهم اختراقه بنسيان وجوده ؛ لأنه يرصد نظام الخطاب ، وضبطه ، وتحركه ، ومسافته ، فالنص مقصور كمفهوم واصف على الحكم الظاهر في الكلام المقدس ، مع التشديد ، في الحديث من المعاجم ، على المعنى الواحد الذي يبطل كل تأويل ، هذا التعريف يتضمن ، في البدء ، خلله الداخلي ... » [٢].

٩ – ولهذا يقول الحداثي الجزائري محمد أركون :

« فاليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد ، متمكن من العقلانية الحديثة ؛ لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه ، والعلوم اللاهوتية ، تراعي كل التطورات والانقلابات ، التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية ، منذ حوالي القرن ، ونصف القرن ، نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد ؛ لكي يقوم بنفس حركة الشافعي ، ولكن بطريقة مختلفة، جذرياً وكلياً ، لماذا ؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو : الحداثة ؛ ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد تغيرت ، ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي ، هذه هي التاريخية، وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الحديث ، الذي أدعو كافة

---

(١) انظر ندوة مواقف : الإسلام والحداثة ص ٨٩ – ٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٧ .

العرب والمسلمين إليه ، ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف عن ركب الأمم والتقدم ... .

يدفع بالأمور إلى الأمام ، ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة ، وفكر الحداثة ، وعقلانية الحداثة ... ؛ لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع إلى الوراء ؛ ولأن حاجيات المسلمين اليوم ليست هي نفس حاجياتهم أيام الشافعي ؛ ولأننا مضطرون شئنا أم أبينا لأن نأخذ بعين الاعتبار مسألة الحداثة ، وكل الإنجازات الإيجابية التي حققتها الحداثة.... هذا المشروع العقلي الخطير الذي هو وحده القادر على إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصر ، وكنت قد دعوت هذا المشروع فيما سبق (بنقد العقل الإسلامي) ... ، والذي يتمثل بإجراء نقد جذري للعقل الإسلامي ، وليس للعقل العربي كما شاع في الفترة الأخيرة .

وما دام العرب ، وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية القروسطية ، فلا معنى إطلاقاً لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي »[١].

١٠ - وللحداثي « نسيم خوري » مقالة بعنوان « الإسلام بين الحداثة والتحديث » ، زعم فيها أن الإسلام عاجز عن « أن يجيب على أسئلة العصر » ، وزعم أن أتباع الدين « جيل قديم » جامد « لا يتطور » ، «يتهالك على التقديس ، وينفر من الشك والبحث »[٢].

ويقول بأن الثقافة العربية في المنظار الإسلامي « تقليدية ، ليس بسبب عودتها المستمرة إلى الماضي كوريثة للوحي فقط ، ولكنها كذلك

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٤٢.

(٢) انظر : مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٢ ، حزيران ١٩٨٠م ، ص ٥٨ .

بالنسبة للمستقبل ، وكل العلوم البشرية تبقى مكملة للعلم القرآني الأساسي الذي استشرف كل العلوم ، فالجوهر واحد ، والذي يتغير هو الشكل ، الذي لا يشوه الجوهر ، ولا يحط من قيمته ، وتبدو اللغة العربية تعبيراً مميزاً عن الحضارة الإسلامية بمجملها »[١].

ثم بعد ذلك سخر من أمية الرسول – ﷺ – زاعماً أن الكتابة محتقرة ، لأن الإسلام قائم على الوحي والإلهام ، بينما الحداثة تقوم على « التقنية والبحث » ؛ ولهذا سخر مما جاء به الرسول– ﷺ – بقوله « والأمر أعجوبة إلهية ، فالنبي عارف بكل الأمور ، وجاء ليلقي كلمة الله التي تناسب كل زمان ومكان من دون دراسة أو بحث » ؛ وعلى هذا فإن الإنسان يجب أن يكون مقلداً تابعاً ، وليس خالقاً مبدعاً حداثياً[٢].

ثم سخر من الدعوة إلى المصادر المعرفة القديمة ، أي الكتاب والسنة ، محتجاً على عدهما المثال الواجب اتباعه ، على حد تعبيره ؛ لأنهما ماضيان قديمان ، لا يتناسبان وكل العصور والأزمان ، ومن ثم دعا إلى « الثورة ، والتغيير ، وإعادة النظر» ، وأسف على حال المسلمين ، الذين يعدون ذلك كفراً جاء من « الآخر » .[٣].

ثم صرّح بأن الحداثة جاءت لمصادمة الإسلام ، في أصوله ، وأركانه ، فهي تصادم « المصدر القديم (القرآن) للمعرفة » ، وتدعو إلى التطور ، وتصادم الاتباع ، وتدعو إلى التحديث ، وتصادم « الشخصية : النبي محمد : السنة » ، وتدعو إلى الإبداع ، وتصادم أي اهتمام بالماضي،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ص ٦١ ، ٦٢ .

وتدعو إلى النظر إلى الحاضر والمستقبل ، إذ فيهما فقط مصدر المعرفة والفكر ، عوضاً عن المصادر الماضية في الإسلام ، وهي « القرآن ، السنة، الإجماع ، القياس » ، ثم رسم رسماً بيانياً أكد فيه وجوب إحلال الحداثة ، ومصدرها « العقل والتقنية » محل « الإسلام ، القرآن والسنة .. ، الدين واللاهوتية التقليدية »[1].

ثم سأل سؤالاً قال فيه : « هل يُشكّل الدين الإسلامي عائقاً في وجه الحداثة العربية ؟ ».

ومن ثمّ أجاب إجابة مطولة ، أكد فيها أن الحداثة عقلية ، تعني « التطور في الجوهر والعقل ، لا في الشكل وحسب » ؛ ولهذا فإن الدين الإسلامي بعقائده الثابتة ، لا يمكن أن يتعايش والحداثة في العالم العربي ، أو غيره ، ولكن قد يتصالح المسلمون مع الحداثة ، إذا تخلوا عن التمسك بالمصادر المعرفية القديمة ، (الإسلام) » ، ورفضوا الاتباع للماضين ، ورضوا بالإبداع والتحديث ، وخضعوا لعدة أطوار منها :

« – طور اليقظة التحريرية .

– طور الصراع بين التقليد والتجديد ، خاصة في الميادين الاجتماعية والسياسية .

– طور التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي تُنذر بالثورة ، وإرادة التغيير والانقلاب في المفاهيم .

– طور الإنتاج الذي يلي هذه التحولات .

– طور إعادة التنظيم للمجتمع ... .

– الانفتاح نحو التجديد والتغيير .

---

(١) نفسه ص ٦٢ .

- ميل ديموقراطي ، وقدرة على احترام مشاعر الغير .
- اتجاه إلى الحاضر والمستقبل أكثر من الماضي .
- الميل إلى التخطيط والاعتقاد في قدرة الإنسان في السيطرة على بيئته .
- الثقة في العلم والتكنولوجيا ... »[١].

---

(١) نفسه ص ٦٣ – ٦٥ .

يدعون إلى تحرير المرأة ، وإلغاء القبائل ، وتفكيك الأسر

يكثر الحداثيون من الدعوة إلى « تحرير المرأة » ، وإخراجها عن جميع الأحكام الشرعية ، كما أنهم يرون أن الإسلام ظلم المرأة وقيّد حريتها، وبالتالي فلابد من رفض الأحكام الخاصة بالمرأة ، والجنس ، ونحو ذلك ، ومن السبل إلى ذلك - أيضاً - الدعوة إلى إلغاء القبيلة وتفكيك الأسرة ، لأنهما من الأسباب التي تمنع الحرية .

يتحدث وفيق خنسة عن موقف الحداثي الثوري من المرأة ، فيبين أنه « لا يرى شرف المرأة منحصراً في بكارتها ، إنه يرى في المرأة إنساناً مضطهداً عبر آلاف السنين ... »[1].

وأقوال الحداثيين في هذه المسألة كثيرة جداً ، أذكر بعضاً منها :

١ - يقول وفيق خنسة :

« ولأن المرأة بيت الإغراء فهي مرجومة ... ، إن قيود التاريخ ، محرمات التاريخ ، قمع الإزدواجية في الجسم ، قيد الفتنة والرغبة ، والنشوة ، تماماً كما قيد اللغة والمكان والإنسان ، كل ما رفضه التاريخ الجنسي الرسمي يجب أن يحرر ، وأن يتجدد أخضر أخضر ، أخضر ... .

كما أن القصيدة ثورة جسد إنساني ، يريد أن يتعلم كلمة واحدة، هي الحرية ؛ فإن لغة هذا الجسد تتحرر إلى أقصى حد ممكن ... .

البنيان العام للقصيدة تركيبي ، لا ينفصل فيه جزء عن آخر، فإذا حاولنا أن نمسك بشرفة دمشق طالعتنا نكهة الجسد ، وإذا ظننا أننا نمسك بجدار دمشق طالعنا التاريخ الجنسي ... »[2].

---

(١) جدل الحداثة في الشعر ص ١١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٢ .

٢ – ومن منطلق حداثي يسخر الحداثي النصراني يوسف الخال من الشرع الإسلامي الذي جاء بوجوب حفظ المرأة وصيانتها ، فيقول الخال في مقابلة معه :

« . يقولون ... لا يجوز للمرأة أن يكون عندها كمية من الحرية ، كانوا يحجبون المرأة خوفاً عليها أو منها ، هذه النظرية خطأ ، أعطِ المرأة الحرية ، وإذا لم يكن عند المرأة صيانة ذاتية ؛ فإنها ستشذ ، سواء حجبتها أم لم تحجبها ، يجب أن تبني لها مناعة داخلية بحيث تمتنع هي من تلقاء نفسها عن أي شذوذ ... » [١].

٣ – ولهذا يبين الحداثي اللبناني نزيه خاطر أن الحداثة هي التي غيرت « المرأة التي كانت جالسة أو قابعة في نهاية الخيمة ، أو في حرم الدار » إلى المرأة المتحررة « التي تراها اليوم في (المايو) على البحر ، أو في المقهى ، أو على الرصيف ، أو تقود سيارتها ... ، والحداثة هي في هذا الفعل الاجتماعي » [٢].

٤ – ويأسف الناقد العراقي يوسف عز الدين على حال المرأة العراقية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إذ كانت محجبة وبعيدة عن التبرج والسفور ، ولا تختلط بالرجال الأجانب ، ولا يسمح لها بالخروج من بيتها إلا للضرورة ، واستمر الوضع على هذه الحالة السيئة – كما يقول يوسف عز الدين – حتى دوى صوت قاسم أمين في مصر ، ومن ثم وصلت دعوته إلى العراق ، فقد طالب بوجوب تعليم الفتاة ورفع الحجاب عنها وإعطائها حقوقها الاجتماعية – حسب زعمه [٣].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٢٩٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

(٣) انظر : الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ وكذلك ما بعدها إلى ص ٢٥٤ .

٥ – ويصرّح الحداثي بثورته على القيم الشرعية للمرأة ، ويدعوها إلى الخروج من قوامة الرجل ، إذ هو معيار التقدم عنده ، كما يقول جورج طرابيشي :

« أعترف باختصار شديد ، بأنني أحب المرأة ، فالمرأة هي الكائن الذي تتجسد فيه جميع القيم النقيضة لما نرفضه في الحضارة المتوارثة ... ، إن تحرر المرأة من اضطهاد الرجل ، وبالتالي من عنفه ، هو معيار التقدم باتجاه العصر الحضاري الجديد »[١].

٦ – وتدعو الحداثية أنيسة الأمين إلى تحرير المرأة من الأحكام والتعاليم الشرعية الدينية ، وسفورها واختلاطها مع الرجال الأجانب ، « خصوصاً مع تقلص قيمة القوة العضلية بفضل انتشار الآلة ، ومع الثورات الكبرى طرحت أيديولوجيا التقدم والمساواة بين الأجناس »[٢].

٧ – وتقول هذه الحداثية :

« كان للمرأة في فضاء وأرض القرن العشرين حضوراً اعتراضياً كثيفاً ، وتجلى اعتراضها ومطالبتها بحريتها وبمساواتها عبر انخراطها في نقابات وأحزاب وحركات ، أكثرها تطرفاً الحركة النسوية العالمية ، التي وجدت امتدادات لها في العالم العربي ، وكان للتحليل النفسي الأثر الكبير في إخراج الكلام عن الجنس والجسد والمتعة واللذة إلى العلن ، واعتبار ذلك الأمر من أهم مقومات الحداثة »[٣].

٨ – ثم تحدثت عن أثر كتابات نوال السعداوي في العملية

---

(١) الأدب من الداخل ص ٧ ، ٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/١٠٩ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

الحداثية ، فقالت :

« في العالم العربي وفي سنوات الستينات والسبعينات شهدنا ثورة الأيديولوجيات الثورية التقدمية ، وخرجت إلى العلن كتابات نوال السعداوي ، التي هي مزيج من الدعوة إلى الحرية ، الحق بالجنس للمرأة ، والنسوية المعادية للفرويدية ، وقرأت هذه الكتابات من قبل كل المتعلمات تقريباً ، ولم تنتقد هذه الكتابات إلا مؤخراً ، كونها من جهة لم تعط للكتابات الفرويدية حقها من الاستيعاب ، ومن جهة ثانية كانت أيديولوجيا نسوية تحريضية لا تتوافق مع الشروط الاجتماعية التي تحياها النساء ، إنما يبقى لها قيمة الدلالة والإشارة كصوت عال جريء أخرج المرأة والجنس من عتمة الممارسة إلى علنية الكلام ، ونزعت هالة التقديس ... عن هذه المسألة المعيارية في حداثة المجتمعات »[١].

٩ - ثم دعت - بصورة صريحة - إلى رفض الدين الإسلامي وتعاليمه وقيمه ومواقفه نحو الأسرة والزواج ، تلك التعاليم التي - حسب زعمها - أفردت مكاناً للجنس واللذة للذكور فقط !! ، وأكرهت المرأة على الالتزام بتلك القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية ، والمخالفة لمقومات الحداثة ، فلابد من رفضها ؛ لأنها تؤدي إلى الإجهاض السري ، والحبس بالزواج ؛ وتجعل المرأة أماً أو زوجة تابعة لسلطة رجل مالك للأولاد ، وبالتالي فلا بد أن ترفض المرأة ما تربت عليه من أجل تحريرها وتقدمها[٢].

وتنقل كلاماً لعبد الله بوهديبا يؤيد دعوتها ؛ إذ يقول :

« الحداثة بالنسبة للمرأة العربية هي مثلها بالنسبة للمراهق ،

---

(١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .

وتختصر بكلمة جادة وحاسمة : الرفض ، وترى الحداثة كأنها ليست بتبني طريقة جديدة في العيش والتفكير بقدر ما هي رفض القديم ، إنما من الملفت أنه في ما يتعلق بالأخلاق الجنسية ، الحداثة ليست سوى إرادة اللا ، ولم يكن من قبيل المصادفة أن الحداثة كانت ، ومنذ البدء مطابقة لتحرر وانطلاق المرأة ، وانتهت بأن أصبحت مطابقة للتحرر الجنسي ... ، تسير الأمور وكأن المرأة العربية ترفض من الآن فصاعداً كونها الضحية الأبدية ، وكأنها تريد أن تعيش إذا استعدنا صرخة الاعتراض والتوكيد التي تطلقها ليلى بعلبكي في (أنا أحيا) صرخة واحده : أريد أن أعيش ، تؤكد بشكل قاطع رفض المرأة العربية لوضعها السابق »[1].

١١- ثم تضرب مثالين من الحداثيات ، ودعوتهما إلى تحديث المرأة العربية ، فتقول :

« سعاد الصباح شاعرة كويتية معاصرة ، تكتب من موقع متمرد ، تعلن نفسها خليجية متمردة ، تعلن حبها ومحاربتها للقبيلة ، تخضع في الحب ، وتطلب من الحبيب أن يكون الآمر الناهي ، تحترم التناقض الظاهر في عناوين دواوين صدرا مؤخراً لها ، (فتافيت المرأة) ١٩٨٦م ، (في البدء كانت الأنثى) ١٩٨٩.

أديبة مثل الدكتورة نور سلمان تصدر كتاباً شعرياً بعنوان (إلى رجل لم يأت) ١٩٨٦.

اخترتُ هذه العناوين لدلالتها المشيرة إلى المستوى المأزقي للمعاش القائم في علاقة المرأة والرجل في عصر (الحداثة العربية) ، ولو اتسع المجال لدخلت في تحليل لمعظم نصوص الشاعرات العربيات اللواتي

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٠ .

يصرخن جميعاً لا ، لا للصورة الماضية البائسة ، لا للارتهان ، نعم لذات منعتقة حرة ، معظم هذه الكتابات مملوءة بالشكوى ، بالوحدة ، بغياب الآخر .

إن الخروج من المؤسسات الدينية والقبلية ، الأيديولوجية والأسرية يفتح الباب واسعاً أمام الحرية ، إنما حرية الحداثة ذات المرجعية الضبابية في مجتمع سجين تقليديته وتكراريته الباهتة » [١].

١٢- وفي ندوة للحداثيين العرب ، عقدت في لندن ، زعمت الحداثية فاطمة المرنيسي بأن الإسلام ظلم المرأة ، وأن النص القرآني لم يساندها ، وضربت مثالاً على ذلك بمشروعية تعدد الزوجات » [٢].

١٣- ومن ثَمّ أيدها الحداثي حسن حنفي على زعمها ، إلا أنه طمأنها بأن « التطور يعمل ويفعل فعله ... ثلاث ، اثنتان ثم واحدة ... ينبغي وضع المشكلة في إطار التاريخ » ، فسيتغير الواقع [٣].

١٤- وهذا الحداثي التونسي عبد المجيد الشرفي يرفض النصوص الشرعية ، التي تدعو - على حد قوله - إلى حرمان النساء من الوعي بحقوقهن « وحصرهن في البيوت ، ومنعهن من المشاركة في الحياة العامة خوف الفتنة عند اختلاطهن بالرجال » [٤].

ولهذا فهو يعتز بالآراء المنحرفة - فيما يخص المرأة - عند رفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ؛ ولهذا أيضاً فهو يقرر أن « المرجعية

---

(١) نفسه ص ١١٣ ، وقد سبقت الإشارة إلى دعوة سعاد الصباح إلى تحرير المرأة، عند الحديث عنها في فصل : دعاة الحداثة .

(٢) انظر : ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٢١٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ص ٢٢٤ .

(٤) الإسلام والحداثة ص ٢١ ، وانظر : ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

الفقهية في ذهنهما لم تعد الوحيدة ، وإنما أضحت تزاحمها مرجعية جديدة ذات أصول ليبرالية بالأساس ، وهو ما جعل البعد الديني يتداخل مع البعد النفعي المباشر ، بل جعل البعد الماوراني ينطلق يتقلص لفائدة البعد الدنيوي البحت ، وأحوجهما ذلك إلى مبررات جديدة كل الجدة بالنسبة إلى عصرهما وبيئتهما مثلت بداية القطيعة الفعلية مع النمط السائد في نظرة المسلم إلى المرأة ، وبالتالي نظرته إلى نفسه »[1].

ويفتخر بدعاة تحرير المرأة ، كقاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) والطاهر الحداد ، في كتابه (إمرأتنا في الشريعة والمجتمع) ، وعبد القادر المغربي ، في بعض مقالاته ، وأحمد لطفي السيد ، وعلال الفاسي ، وأشار أيضاً إلى خالد محمد خالد ، كما أشاد ببعض الداعيات إلى تحرير المرأة من أمثال : ملك حفني ناصف ، ونظيرة زين الدين ، وهدى شعراوي ، وبشيرة مراد[2].

وقد استعرض كثيراً من آراء هؤلاء في دعوتهم إلى تحرير المرأة ، والإشادة بالمرأة الغربية المتحررة ، والتعريض بالإسلام ، الذي ظلم المرأة على حد زعمهم ، استعرض آراءهم وأشاد بها ، ولا أرى داعياً لنقلها في هذا المقام[3].

١٥- ويسخر الحداثي الجزائري مالك شبل من أحكام المرأة ، ومكانتها في الإسلام ، فيقول :

« في المجتمع التقليدي تعكس الأدوار الجنسية قيماً عمودية ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٢٣٥ - ٢٥٢ .

حيث القيادة في هذا المجتمع للرجل ، بصفته رمزاً لقيم اجتماعية عتيقة ، أما المرأة فدورها الأساسي في هذا المجتمع يتمثّل في إنجاب الأطفال ، لتجديد الخزينة البيولوجية للعائلة ... .

استعمل الحجاب قديماً في مصر إبان عهد المماليك ، حيث كان ارتداؤه يشكل دلالة اجتماعية ، ورمزاً للمكانة العالية التي تحتلها المرأة المحجّبة في المجتمع آنذاك ، وبعد ذلك العهد ، استعمل الحجاب لأغراض مختلفة تماماً ، لعل أهمها هو حجب المرأة عن عيون الرجال الآخرين ، خصوصاً أولئك الذين يحملون في نفوسهم أغراضاً جنسية ... .

وبما أن دور المرأة منزلي ، ومكانها البيت الذي يحجبها عن الآخرين ، وعن عيونهم ، كان لابد لها حين تخرج من هذا المنزل لغرض ما ، من حماية ما ، من هنا جاء الحجاب اختراعاً ذكرياً ، كبديل عن البيت ، يحجبها عن الآخرين ، ويحميها من عيونهم كما يحميها بيتها ، والغريب أن يجد الحجاب استحساناً لدى الطرفين ، فالرجل وجد فيه عامل اطمئنان على زوجته وشرفه ، والمرأة وجدت فيه ستاراً تخفي خلفه مقاصد أخرى »[١].

١٦- وتأمل قوله :

« عند الزواج ، وقبل أن يتم الاتصال الجنسي الأول بين الرجل وزوجته ، يتوجّب على المرأة اجتماعياً أن تكون عذراء ، بينما يُطلب من الرجل أن يكون صاحب تجربة سابقة ، كما أننا أحياناً نجد أن الرجل العصري يكون تقليدياً مع زوجته في البيت ، وعصرياً مع النساء الأخريات خارج البيت »[٢].

---

(١) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩١ .

١٧- ويقول الحداثي هشام شرابي بأن الحركة الحداثية « تهدف إلى جعل قضية المرأة قضيتها الأساسية ، ومحور نشاطها ، بدءاً بنسف القيم والمفاهيم ، التي وقفت حتى الآن حاجزاً في طريق تفهّم الإشكالية الأنثوية على حقيقتها في المجتمع الأبوي ، إن ما هو أكثر جذرية في المشروع النقدي يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى بـ (حقوق) المرأة والحدود النظرية كافة ، التي تقلل من حجم الإشكالية الأنثوية ، وأثرها بالنسبة للمجتمع والثقافة ككل ، في دعوتها إلى إعادة النظر في طبيعة (الفرد) و (الإنسان) ، لا كمفردات تعني (رجلاً) أو (ذكراً) ، بل كمفاهيم إنسانية ، تدل على طبيعة الرجل ، وعلى طبيعة المرأة ، على عقل الرجل ، وعلى عقل المرأة ، على مكانة الرجل ، وعلى مكانة المرأة ... إلخ ، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي ، وما يلحق بها من انفصامات سياسية ، واجتماعية ، وقانونية في قلب المجتمع ، كخطوة أساسية لتمكين المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على التغيّر الجذري والانتقال إلى الحداثة »(١).

١٨- كذلك تمردت الحداثية مي غصوب على الحجاب ، والأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة ، وأطلقت على ذلك لفظ « السياسة الجنسية الإسلامية »(٢).

١٩- وكذلك فعلت الحداثية فاطمة المرنيسي ، ورأت أن الحل ، للوقوف أمام تلك الأحكام - « هو إعادة رسم خارطة المقدسات » ، وقالت بأن « هذا هو ما فعله الغرب ؛ لأنهم فرّقوا بين الإيمان والخضوع ، وفي

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٨٢ ، وانظر : ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٢) نفسه ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

رأيي إن الإيمان عقيدة ، أو قضية شخصية ، واختيار شخصي ، ولكن الخضوع للسلطان يختلف تماماً عن الإيمان ، فالإيمان لا علاقة له بالسلطة السياسية »[١].

٢٠- ويدعو الحداثي السوري وليد إخلاصي إلى رفض الأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة ، وينادي بالثورة على الحجاب والعفاف والفضيلة، تلك الأمور المتخلفة - على حد زعمه - ، التي فرضها « زمن متحجر ، وظلمة عقلية قاتمة »[٢]؛ ولزرع الشبهة ، وتشويه الشرع في أذهان الناس افترض قصة سخر فيها من أحكام الدين وأتباعه ، ووصف المخالفين له بالرجولة والشهامة والاستنارة ، وهذا نص القصة :

« كان الحجاب الرقيق نفسه بدعة في نظم أولئك الذين ينادون بالتمسك بأهداب الفضيلة ، فقاوموا البدعة بالعنف الجسدي ... .

كانت أجمل النساء ، عرفتها عن قرب ؛ لأنها من الأقارب ، ولم تكن أجمل أهل الحي وحسب ، بل طار صيتها في المدينة ، لتصبح في أوائل هذا القرن أشهر امرأة ، فضربت لجمالها وشخصيتها الأمثال ، وباتت أخبارها تتناقلها الشفاه ، إلا أن رفضها للحجاب الذي كان يسدل على الوجه ، ومهارتها في الجدال والدفاع عن حق المرأة في ذلك الزمن المظلم ، وإتقانها لغتين الفرنسية والتركية إلى جانب فصاحتها العربية خلق تياراً من العداء لها ، فأعلن الأقلية عن استغرابهم ، وأما الأكثرية فباتت تستنكر وتشهّر بالمرأة التي خرجت عن التقاليد فأساءت إلى المدينة وإلى

---

(١) انظر : المصدر نفسه ص ٣٩٩ .

(٢) انظر : قضايا وشهادات ٢/٣٠٩ - ٣١٢ ، وانظر : ص ٤٠٤ - ٤٠٧ فإن فيه مقالاً دعا فيه الحداثي نصر حامد أبو زيد إلى تحرير المرأة من أحكام الشريعة الإسلامية.

أسرتها العريقة التي اشتهرت بالتدين ، ثم إن رجلاً من الأعيان اشتهر برجولته وماله واحترام الناس له ، وقع في غرام المرأة فطلبها لنفسه عروساً فقبلت به لشهامته ولعطفه على الفقراء والمساكين والذين هزمهم الزمن ، وهكذا صمتت الأقاويل ، وانفض عن المرأة سيل الانتقاد المرير والهجاء القاتل ، وكان الزوج فخوراً بزوجه التي قال إن الزمان لن يجود بمثلها ، فكان يشيد بها في كل مناسبة ويعدد مناقب أخلاقها ورجاحة عقلها ، وكان للمرأة أخ يدرس الطب في الأستانة ، مستنير الفكر يشبهها في جماله وفي قوة شخصيته ، وقد عاد إلى حلب ذات مرة في إجازة هي الأولى بعد غياب طويل فاستيقظت الأقاويل عن أخته من جديد ونُفِث السم في أذن الشاب ، لتصل الاتهامات حد الوصم بالفجور للمرأة المتعلمة الجميلة ، فغلبت سوقية الناس على استنارة طالب الطب ، فلم يستطع أن يقاوم ، وانقض على أخته بالسكين يحزّ بها عنقها ، فوضع حداً لحياتها ، ولتمزقه الداخلي .

ومن غرائب الأمور أن يخرج الزوج ويغضب ويحتج ، ثم يطالب العزلة عن الناس ، الذين حملهم إثم الجريمة ، فهم الذين أيقظوا في الأخ نزعة الهمجية ، وظل الزوج حزيناً معتزلاً إلى أن مات ... »[1].

انتهت القصة ، ولنتأمل ما فيها من افتراء وسخرية ولمز بالشرع والتمسك به ، ودعوة إلى الخروج عنه ، كما فعلت تلك المرأة التي دفعت حياتها ثمناً للحداثة .

٢١– ويرفض الحداثي المصري جابر عصفور المجتمع الذي يلتزم بأحكام الإسلام ، ويسخر من العلماء الداعين إلى ذلك ، ولهذا فهو يرفض المفاهيم المعمول بها في « منطقة الخليج والجزيرة العربية » ؛ إذ لها علامات

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

سلوكية « تتمثل في الحجاب ، واللحية ، والجلباب القصير ، وتوقف العمل في مواعيد الصلاة ، وتحريم قيادة المرأة للسيارات ، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة ، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز »[١].

والمتأمل لعبارته هذه يتبين أنه يتحدث عن مجتمع المملكة العربية السعودية ، ويقدح بالنظام المعمول به فيها.

كما أنه في مقالته هذه سخر من سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز وكتابه (الحجاب والسفور في الكتاب والسنة) ، لمناقضته للمنهج الحداثي[٢].

فهو ينتقد العلماء والدعاة ، بينما يمدح الحداثيين ويشجعهم ، ويدعوهم إلى المزيد للاستعداد لمصادمة الإسلام ، وضرب مثالاً للحداثيين في المملكة العربية السعودية بالحداثي عبد الله الصيخان وقصيدته الثورية الرافضة « كيف يصعد ابن الصحراء إلى الشمس »[٣]، إذ شرحها جابر عصفور وبين المراد منها[٤].

٢٢- ويقرر أدونيس أن من آراء « المفكر الحر » الحداثي « ضرورة تحرر المرأة ، وإعطائها حقوقها ، وأن تكون مساوية للرجل ، على جميع المستويات ، إذا كان الرجل له حق الممارسة الحرة ، فيجب أن تكون لها أيضاً حرية الممارسة ، أي المساواة في جميع الحقوق ، وجميع الميادين »[٥].

ويسخر من حجاب المرأة ، فيقول :

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٥٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٣٦٢ .

(٣) هواجس في طقس الوطن ص ٥ - ١٠ .

(٤) انظر : قضايا وشهادات ٢/٣٧٠ .

(٥) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧ - ١٤١٢/١٢/٢٣هـ ، ص ٥٠ .

« شرقُنا لا يحب المرأة إلا
من وراء حجاب
ربما لكي يتآلف مع الغياب
ربما لكي تكون المرأة حجاباً له :
موتَه قبلَ الموت »[١].

٢٣- وللحداثي السعودي عبد الله الغذامي كلام سيء حول المرأة، ومكانتها في الجزيرة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ، وإشادة بالحداثيين وأمثالهم من دعاة تحرير المرأة [٢].

٢٤- وقد عرف عن محمد حسن عواد - وهو الذي يعدهّ الحداثيون رائدهم الأول - دعوته إلى خروج المرأة وسفورها واختلاطها بالأجانب ، وفي ذلك مخاطبته إياها بقوله :

« دعي التقليد الفردي البليد ، واسحقي الكسل الوراثي التليد ، وحطمي قيوداً كنت ترسفين بها من أمد بعيد »[٣].

ويقول الحداثي محمد صالح الشنطي عن محمد حسن عواد بأنه رفع صوته « منادياً بحقوق المرأة في وقت كان فيه الاقتراب من هذا الموضوع خطراً يثير حفيظة الذين كانوا يتربصون به الدوائر ، { أي الذين ينكرون عليه المنكر ويأمرونه بالمعروف } ، غير أنه مضى غير عابيء بشيء ، فكان يسمي المرأة بالجنس العطوف ، وجمع ديواناً شعرياً من قصائد

---

(١) مجلة إبداع ، ع ٣ ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ١٤ .

(٢) سبقت الإشارة إلى قوله عند الحديث عن الغذامي في فصل « دعاة الحداثة ومواقفهم » فراجعه هناك مفصلاً .

(٣) خواطر مصرحة ص ٤٤ .

الفتيات الشاعرات في المملكة العربية السعودية أسماه (من شعر الجنس العطوف) ، وكان موقفه من المرأة عملياً ؛ إذ سمح لابنته الوحيدة (نجاة) أن تكون مذيعة لأول مرة في تاريخ الإذاعة السعودية على الرغم من حساسية التقاليد وسلطانها »[١]. وواضح مراده بالتقاليد وسلطانها .

وقد أعلن عن مطالبته بتحرير المرأة في مقابلة تلفزيونية في برنامج (مجالس الإيمان) ، الذي بث في شهر نيسان – إبريل – سنة ١٩٦٨م ، في مدينة الرياض[٢].

٢٥- وفي « قصيدة » فيها رمزية وغموض ، يسخر محمد جبر الحربي ، الحداثي السعودي ، بالهاشمي الذي جاء بشرع ، فدانت البلاد « لعاداته معبداً» ، فظلم المرأة وغطاها ، وأصبحت كالسلعة تباع ، وتشترى ، تأمل قوله :

« قلت لا ليل في الليل لا صبح في الصبح

منهمر من سفوح الجحيم

وقعت صريع جحيم الذرى

سالك جسد الوقت معتمر بالنبوءة والمفردات المياه ...

...

أيها الغضب المستتب اشتعل

شاغل خطوة البال منحرف للسؤال

أقول كما قال جدي الذي ما انتهى

رأيت المدينة قانية

---

(١) متابعات أدبية ص ١٦٢ .

(٢) انظر : الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ص ٢٩٠ .

أحمر كان وقت النبوءة

منسكباً أحمر كان أشعلتها

...

أرضنا البيد غارقة

طوف الليل أرجاءها

وكساها بعسجده الهاشمي فدانت لعاداته معبدا

بعض طفل نبي على شفتي ويدي بعض طفل

من حدود القبيلة ، حتى حدود الدخيلة ، حتى حدود القتيلة ،

حتى الفضاء المشاع .

من رجال الجوازات ، حتى رجال الجمارك ، حتى النخاع ، يهجم الخوف

أنى ارتحلنا وأنى حللنا وأنى رسمنا منازلنا في الهواء البديل

وفي فجوات النزاع .

باسمنا باسم روح الخلافة باسم الدروع المتاع

اخرجوا فالشوارع غارقة

والملوحة في لقمة العيش

في الماء

في شفة الطفل

في نظرة المرأة السلعة

الأفق متسع والنساء سواسية

منذ تبت وحتى ظهور القناع

تشترى لتباع وتباع

وثانية تشترى لتباع »[1].

فتأمل قوله هنا « في نظرة المرأة السلعة ... الأفق متسع والنساء سواسية ... منذ تبت وحتى ظهور القناع ... تشترى لتباع وتباع ... وثانية تشترى لتباع » !! .

فما مراده بقوله « منذ تبت » و« حتى ظهور القناع » ! أفهم من هذا أنه منذ نزول سورة تبت ، وحتى نزول تشريع حجاب المرأة ، أصبحت المرأة – بفعل الإسلام – « سلعة تباع » ، وبهذا أصبحت « أرضنا البيد غارقة .. طوف الليل أرجاءها » ، والسبب في ذلك أن « الهاشمي » « كساها بعسجده .. فدانت لعاداته معبدا » .

٢٦- ويدعو الحداثي السعودي محمد الثبيتي إلى نبذ الحجاب ... ، فيقول :

« يأبى دمي أن يستريح
تشدّه امرأة وريح
فرس تناصبني غوايات الرمال
كَسَرتُ حدود القيظ .. واتجهت شمال
أرقيتُ عفّتها بفاتحة الكتاب
قبلتها ..
فاهتز عرش الرمل وانتثرت قوارير
السحابْ .
أسرجتها بالحلم والشهوات
والصبر الجميل

(١) مجلة اليمامة ع ٨٨٧ ، ١٤٠٦/٤/٢٥هـ ، ص ٦٠ ، ٦١ وصحيفة الشرق الأوسط ١٤٠٧/٨/١٥هـ ، ص ١٣ ، وقد ألقى « قصيدته » هذه في مهرجان المربد في العراق عام ١٤٠٧هـ .

عانقتها

فامتدَّ صدري ساحلاً مراً

تنوء به تواريخ النخيل

ناجيتها :

صدئت لياليك القديمة فاحرقي خَبَثَ

النحاس

وأشرعي زمن الصهيل

مذ أهدرتك موانئ البحر القديم

وأرمدت عينيك منزلة الهلالْ

وقف السؤال

غمرتْ جنوب الشمس غاشيةُ الشمالْ .

مذ كنت خاتمة النساء المبهمات

...

إن قام ماء البحرْ !

صاغ الرمل بين مقاطع الجوزاءِ

مُهراً عيطموساً فاتحاً

من قمة الأعراف ممتدٌ ...

إلى ذات العمادْ » [١].

وفي « قصيدة » أخرى يقول :

« قل لليلى تجيء صباح الأحد

- إنها تقف الآن بين الزُّلال وبين الزبد

---

(١) التضاريس ص ٢٥ - ٢٨ .

قل لها : ظاهر الماء ملح وباطنه من زبد

قل لها :

أنت حلٌ بهذا البلد

أنت حَلٌّ لهذا الولد » [١].

ويخاطب ابنته قائلاً :

« صباح الخير

كوني تراتيلاً لهذا الصمت ..

فري عن جذوع النخل واعتنقي دماً حراً

صباحاً خافقاً بالمنّ والسلوى

وبالأطفال والحلوى

ألقي عليك تمائمي وقصائدي الأولى ...

أحلم بالزمان الرحبِ .. والمدن الطليقة والقمر .. » [٢].

٢٧ – إذن لا غرابة أن يستنكر غالي شكري إدخال مادة « التربية الإسلامية » في مناهج التعليم المصرية ، فيقول :

« ... ، ولكن وزيراً ممتازاً كالدكتور محمد حلمي مراد قد سقط في فخاخ رد الفعل اليميني ، حين أدخل الدين مادة أساسية في مختلف مراحل التعليم ، لابد من النجاح فيها حتى يتسنى للتلميذ والطالب الانتقال من صف إلى صف عام ١٩٦٥م » [٣].

ويدعو إلى عَلْمَنة الأزهر بقوله :

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص ٦٦ .

« كذلك فإن علمَنة الأزهر بتحويله إلى جامعة في حزيران ١٩٦١م ... يتجاوز داخلها الدين والعلوم الطبيعية من الهندسة إلى الطب إلى الزراعة إلى الصيدلة ، قد فكّ حصاراً تاريخياً عن هذا المعقل الخطير ، فدخلته – رغم كل شيء – رياح العصر »(١).

فهو يَعدّ إدخال الدراسات العلمية التجريبية ، ونحوها ، إلى الأزهر علْمَنة ؛ لأنه يرى أن الأسلام يتعارض مع تلك الدراسات ، قياساً منه على ملّته المحرّفة التي عارضتها .

وإني لأعتقد أن إدخال تلك الدراسات إلى الأزهر ، قد أريد به إفساد الأزهر بعصرنته وعقلنته .

وتأمّل سخرية غالي شكري بالحجاب الإسلامي ، وآيات القرآن الكريم ، والعصر الأول للإسلام ، بقوله :

« ... ، حتى أصبح منظر الطالبات اللواتي يرتدين الطرحة ، والشباب المهووس بتحضير الأرواح ، وغيرها من الغيبيات ... ، والترنم بآيات المجتمع البدائي ، والعصر الذهبي للخرافات ، أصبح هذا المنظر الغريب على مصر ، والنشاز في تاريخها الفكري والاجتماعي ، شيئاً مألوفاً ومرغوباً »(٢).

٢٨– وتتحدث الحداثية أنيسة الأمين عن المجتمع الحداثي ، الذي نُزع عنه الدين بالثورة الحداثية (فأصبح الإنسان مع نزعة هالة التقديس والألوهة عن الكون ومدبره ، أصبح يقع في مركز الكون ، ويشكل مبدأ القيم والغايات ، وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانوية .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢ .

توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس ، وحلّت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة ونتج عن ذلك أخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء ، ودون اعتبار اللون والعرق أو المذهب والدين » [١].

٢٩- يقول جابر قميحة :

« إن ديوان بعض الشعراء لم يخل من الإزراء بالتراثيات ، والتنكر للقيم التي ارتبطت بها ، بل والدعوة إلى التحرر من هذه القيم الموروثة ، التي كانت - على حد زعمهم - سبباً في الهزيمة ، كما نرى في أكثر من قصيدة لسميح القاسم وتوفيق زياد وبدر شاكر السياب ... » [٢].

ولا غرابة في ذلك إذا علمنا بأن الحداثة في العالم العربي امتداد للحداثة الغربية الثائرة على القيم ، والمتمردة على الأديان ، يقول حنّا عبّود أثناء حديثه عن الحداثة في العالم العربي :

« وبالتالي كان لابد من الشرارة الأوروبية لإحداث الحداثة ، وليس في هذا غضاضة ، فالحداثة فعل كوني شمولي ، وإسقاط لكل جمود عن القيم ، ونزوع نحو القانون ، الذي ما بعده قانون ، إنها فعل نزوع وإدانة في الوقت ذاته ... » [٣].

٣٠ - ويشترط الحداثي اللبناني حسين مروّة على الشاعر أن يكون ثورياً يسعى إلى التغيير الاجتماعي بالثورة على موروثاته العقدية المانعة من الحرية على حد زعمه ، ويقول :

« أتمنى أن يكون الشاعر ثورياً ؛ لأني أعتقد بعظم دوره ،

---

(١) قضايا وشهادات ١٠٢/٢ .

(٢) التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ص ٣٤ .

(٣) الحداثة عبر التاريخ ص ٢٨٣ .

وعمق دوره في التغيير الاجتماعي ، ما دمت أنشد التغيير الاجتماعي الثوري فأنا أتمنى أن يكون هناك دور للشاعر كما يكون هناك دور لغيره من العناصر المغيِّرة ؛ لأني أعتقد بدوره الكبير ، بتأثيره الكبير ، بعمق تأثير الشعر في الناس ككل ؛ لذلك أتمنى على الشاعر أن يكون واعياً مفهوم الحرية ، فالحرية الذاتية مرتبطة بحرية المجتمع ، ويكون موقفه ثورياً ؛ فإنه حينئذٍ يكون عاملاً من عوامل التغيير كغيره من القوى المغيرة للمجتمع ... »[١].

ويرى أن المجتمع العربي تغيرت أحواله من البداوة والقروية إلى التحضر والمدنية فلزم من ذلك التطور في أفكاره ومعارفه وثقافاته ، فجاءت الحداثة ولادة طبيعية لهذه الحاجة لتسعى بالمجتمع العربي نحو الثورة والحرية ومواكبة الفكر الحديث [٢].

ولهذا يقول حنَّا عبّود :

« وبمجرد أن يؤمن أي إنسان بالتطور ؛ فإنه مؤمن بالحداثة ، وعلى هذا فإن أي مناظرة في الحداثة ستحيلنا إلى البحث عنها في نظرية التطور التي يؤمن بها المفكر أو الأديب أو الشاعر » [٣].

ويقول عبد المجيد الشرفي :

« ولعل أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها ، بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير ... ، هذه التحولات لا تجعل الحاضر مختلفاً عن الماضي فحسب ، ولكنها ترسخ قابلية للتغيير ، فيسود الاعتقاد بأن المستقبل سيكون بالضرورة مختلفاً عن الحاضر » والمراد في عقائده وأفكاره [٤].

---

(١) قضايا الشعر الحديث ص ٤٢٥ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٢٩ .

(٣) الحداثة عبر التاريخ ص ٧ .

(٤) انظر : الإسلام والحداثة ص ٢٥ ، ٢٦ .

تفكيك الأسرة وتمزيق القبيلة

يحرص الحداثيون على تفكيك الأسرة ، وإلغاء الحسب والنسب ، وتمزيق أواصر القبيلة ، وإشاعة النساء ، دون عوائق دينية أو أسرية أو قبلية ، وهو يما يعبرون عنه « بتحطيم المؤسسة الاجتماعية من أركانها الأولية » ، وتمزيق « العائلة في المجتمع العربي التقليدي » [١].

١- تأمل قول أدونيس :

« إن رأيتَ على مدخل الجامعةْ
نجمةً ، خُذْ يديها .
إن رأيتِ على مدخل الجامعةْ
كوكباً ، عانقيه..
وكتبنا على مدخل الجامعةْ
التواريخ تنْهارُ ، والنار تَطْغى
خُطانا
لهبٌ يتغلغل في جُثة الأرضِ /
نَستأصِلُ العائلة
ونقيمُ الصداقة / غنّوا
للشقوق التي تجرح الدّهر / هذا
زمن يتفتّتُ / غنّوا
لهجوم الفجيعة
أفسِحوا للمقيّد أن يُولِمَ الطّبيعةْ
لأغانيه ... /

---

(١) انظر : في قضايا الشعر العربي المعاصر ص ١١٠ .

تأتين تيّاهةً غارقةْ

في محيط الدم العربي ، تجيئينَ أشهى من الصاعقة

لا تقولوا : جُنِنْتَ ،

جنوني أحلامكمْ / أتينا

وهبطنا الظلامَ ، كسرنا قناديله ، وجئنا

مثل أرض تحنّ إلى الماء ، جئنا

مثل رعدٍ تدثر بالغيم / وَعْدٌ :

ستكونون فجراً ... »[١].

٢ – وسئل أدونيس « ما هي أسباب بقاء المجتمع العربي قديماً ، وانقطاعه عن الحداثة » ؟

فأجاب :

« بنيت الحداثة الغربية أو الأوروبية على انقلاب جذري في ماضيها المعرفي ، وفي ماضيها الاقتصادي ، وماضيها الاجتماعي ، في حين أن المجتمع العربي بوصفه مجتمعاً لم يحقق أي انقلاب على أي من هذه المستويات ، بل يمكن القول : إن المجتمع العربي لم يتجاوز حتى الآن الأسس الأولى التي قامت عليها الدولة العربية الأولى ، وهو ، إذن ، لم يدخل التاريخ المعاصر ، لا يزال تاريخه قديماً ؛ لأنه لا يزال استعادة ، بشكل أو بآخر لما أسسه أسلافنا ... ، النظرة إلى الإنسان والعالم لا تزال إجمالاً هي هي ، والقيم المنبثقة عنها لا تزال هي هي ، بهذا لا يزال موقفه من الحياة بشتى أشكالها كما كان ، لم نضف شيئاً جوهرياً ، ولم نغير القيم الموروثة بقيم جديدة ، وهو الأمر البديهي الأول الذي تفرضه الحداثة .

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ٢/٤٩١ ، ٤٩٢ .

لا تزال علاقاتنا الاجتماعية قائمة على العلاقات القديمة إياها : الطائفية والقبلية والعشائرية والسلطوية .

إن الفكر العربي لا يزال قائماً على المرجعية ، يسوغ نفسه دائماً بما أنجز في الماضي ، إن معياره كامن في الماضي ، وفي هذا أيضاً ما يفسر كونه قائماً على المسبقات ، فهناك ، مثلاً ، مفكرون يقولون لك : إن ثمة أوليات لا يجوز النقاش فيها .

والحداثة تهديم للقبليات وللمسبقات ، ويفترض في الفكر العربي المسمى حديثاً أن يكون هدم المسبقات والقبليات ، وتجاوزها ... ؛ لا يمكن أن يكون هناك فكر حديث مع بقاء المسبقات ، مع بقاء المسلّمات ، وبقاء العلاقات القديمة »[١].

٣ – ويكثر الحداثيون من المطالبة بتحرير المرأة ، وإعطائها حقوقها ، وقد آلت هذه الحقوق عندهم – كما يقول أحد الباحثين – « من مطالبة بالإنصاف إلى مطالبة بالتحرر ، واهتزاز وضع العائلة أو تفككها ، وضياع سلطة الأب ، والعلاقات الجديدة بين الأب والأبناء ، أو انعدام العلاقات ، واستعلاء قضية الجنس ، واحتلالها مقام الأهمية ، والاستشفاء في معالجة الكبت (العفة ...) ، بإشباع الرغبات ... ، وقبل كل ذلك كيف غيّرت مفهوم العصبية العائلية ، وحطمت القيم القديمة ، وأيدت التساهل في تصوير الشذوذ ، وأوجدت معنى جديداً للحب ، وفعلت ... ، وفعلت ... مما لا قبل لهذه اللمحة بتصويره »[٢].

٤ – ويسخر الحداثي عبد المجيد الشرفي من « المفكرين المتشبعين

---

(١) مجلة الشروق ع ١١ ، ١٧ – ١٤١٢/١٢/٢٣هـ ، ص ٤٦ .

(٢) انظر : اتجاهات الشعر العربي المعاصر ص ٥٠ .

بالثقافة التقليدية » الذين يعدون « تحرير المرأة العربية المسلمة خدعة استعمارية ، ومكيدة صليبية اغترّ بها المنبهرون بالغرب ، فلم يدركوا تبعاتها في زعزعة نظام الأسرة الإسلامية ، وإشاعة الفساد في الأرض بالتحلل من أسمى القيم الأخلاقية ، فيعم الفجور محل العفة ، والتبرج محل الحياء ، والتمرد محل الطاعة بالمعروف » [١].

٥ – ويدعو الحداثي حليم بركات إلى تفكيك الأسر ، والاغتراب عن العائلة ؛ لأن ذلك يقلل أهمية التمسك بالدين ، وقد يكون سبباً في إلغائه ، فهو يقول :

« أظهرت النتائج أنه كلما ازداد الاغتراب عن العائلة ، ازداد الاغتراب عن الدين ، وبقدر ما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التديّن والولاء الطائفي » [٢].

٦ – وقريب من هذا المبدأ الثوري ضد الأسرة والقبيلة والعائلة ، أكّد الحداثي الجزائري مالك شبل [٣].

٧ – وكذلك الحداثي هشام شرابي حيث دعا إلى الثورة على العائلة والأسرة ، وعلى كل رجل سلطة ، سواء أكان الحاكم ، أم العالم ، أم الأستاذ ، أم الأب ، وولي أمر الأسرة [٤].

٨ – ويقول حسين أحمد حيدر :

« وهكذا .. انحسر الحرام عن الحريم ..

---

(١) الإسلام والحداثة ص ٢٣١.

(٢) ندوة مواقف ، الإسلام والحداثة ص ٢٤٩ ، وانظر : ص ٢٧٩ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٩١ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ .

فامتطت النساء الشرفات بعيون تراقص النور والألق ،
فاتحة رئيتها للهواء الطلق
لقد سقطت مقولة :
(إن المرأة كلها عورة) ...
نعم لقد ولجنا النور ، فوأد كل العورات المهترئة ، أو ليس في كل هذا وذاك ما يأخذنا جميعاً إلى ردم القبور النابتة في صدورنا ، ويضعنا في عين .. الشمس .
فلقد أن لنا أن يفارقنا الرعب ،
الذي ينبت لنا في كل زاوية ناباً ،
وفي كل عصر مخلباً ،
وفي كل مقرلة سيفاً ،
زاعماً لنا بأنه سيقطع رقابنا إذا داخلنا الفرح ،
معلناً لنا ..
بأن الغول القابع في المطلق ..
وحش يلقينا للنار إن حلم الجائع منا بنهود الحسناوات »[١].

---

(١) تحديث وتغريب ص ٧٤ ، ٧٥ ، وانظر : ص ٧٦ ، ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

المطلب الثالث

رفض اللغة العربية

أعداء الإسلام يسعون إلى إلغاء اللغة العربية

الدعوة إلى هجر اللغة العربية ، وتغيير قواعدها ، واستبدال اللهجات المحلية العامية بها ليس جديداً ، وإنما هو قديم ، خطط له أعداء الإسلام ؛ لأنه من أعظم الطرق وأقرب الوسائل لحرب الإسلام وإلغائه من قلوب أهله .

يقول أحد الغربيين :

« متى توارى القرآن ومدينة مكة من بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة ، التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه ، ولا يمكن أن يتوارى القرآن حتى تتوارى لغته »[1].

ويقول الحاكم الفرنسي في الجزائر ، في ذكرى مرور مائة سنة على احتلال الجزائر : « إنا لن ننتصر على الجزائريين ما داموا يقرأون ويتكلمون العربية ، فيجب أن نزيل القرآن العربي من وجودهم ، ونقتلع اللسان العربي من ألسنتهم »[2].

ويقول (مستر سيديو) :

« إن اللغة العربية حافظت على وجودها وصفائها بفضل القرآن ، ومن ثم فإن كل هذه المحاولات لإفساد جوهرها هي بمثابة هجوم على الإسلام يتخفى وراء عباءات كاذبة مضللة »[3].

ويقول (ليفي أشكول) :

« إننا لن نسمح بوجود لغة واحدة ، وشعب واحد ، ودين واحد، في الشرق الأوسط »[4].

(١) انظر : الفصحى لغة القرآن ص ١٦٦ .

(٢) قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله ص ٢١ .

(٣) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ١٨ .

(٤) انظر : الفصحى لغة القرآن ص ١٣٨ .

ومن أوائل من عرف عنه دعوته إلى إلغاء اللغة العربية ، واستبدال العامية بها الدكتور الألماني (ولهلم سبيتا) ، الذي كان مديراً لدار الكتب المصرية ، ففي عام ١٨٨٠م ألف كتاباً بعنوان « قواعد اللغة العربية العامية في مصر » ، دعا فيه إلى اتخاذ العامية لغة أدبية ، بحجة صعوبة اللغة العربية الفصحى ، وحاول إثارة العنصرية العرقية المصرية ضد اللغة العربية ، فأشار إلى فتح « العرب » لمصر ، ونشر لغتهم العربية بين أهلها ، وقضائها على اللغة القبطية لغة البلاد الأصلية ! [١].

ثم عرفت هذه الدعوة الخبيثة عن (اللورد دوفرين) ، الوزير البريطاني ، الذي قام بزيارة مصر عام ١٨٨٢م ، فرفع بعد زيارته تقريراً إلى وزير الخارجية البريطاني دعا فيه إلى معارضة الفصحى ، وتشجيع لهجة مصر العامية ، ومما جاء في تقريره :

« إن أمل التقدم ضعيف في مصر ، طالما أن العامة تتعلم اللغة الفصيحة العربية – لغة القرآن – كما هو في الوقت الحاضر ... » [٢].

وفي سنة ١٨٩٠م ألف الدكتور الألماني (كارل فولرس) كتاباً عن اللهجة العربية الحديثة في مصر ، كتبه بالألمانية ثم ترجم إلى الانجليزية سنة ١٨٩٥م ، اقتصر في كتابه على دراسة لهجة أهل القاهرة ، واستنبط حروفاً لاتينية لكتابة العامية ، وفي كتابه وصف اللغة العربية الفصحى بالتخلف والجمود والصعوبة [٣].

وفي عام ١٨٨٣م قدم مصر (وليام ويلكوكس) ، الذي كان

---

(١) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ١٨، وأباطيل وأسمار ص ١٦٢ .

(٢) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ٤ .

(٣) انظر : أجنحة المكر الثلاثة ص ٢٠٢ ، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص ٤٩ .

مهندساً للري في القاهرة إبان الاحتلال البريطاني ، وظل في مصر إلى أن هلك سنة ١٩٣٢م ، أمضى هذه المدة الطويلة في مصر داعياً إلى دينه الباطل ، مهاجماً الإسلام ولغته العربية ، حيث اشترى مجلة كانت تصدر بعنوان (الأزهر) [١]، وسخرها لخدمة أهدافه التنصيرية ، ومنها مهاجمة اللغة العربية ، كما أنه اشتهر بمحاضراته ، التي يكثر فيها من نقد اللغة العربية ، وفي سنة ١٩٢٦م نشر رسالة بعنوان « سوريا ومصر وشمال أفريقيا تتكلم البونية لا العربية » ، دعا فيها إلى ضرورة اتخاذ العامية لغة للتعلم بدل اللغة العربية الفصحى ، واقترح تحديد مدة مقدارها عشر سنوات ، وهي كفيلة - كما يقول - بتخليص المصريين من الصخرة الثقيلة التي يعانون منها باستخدام اللغة العربية الفصحى [٢].

ثم جاء القاضي الانجليزي (سلدن ولمور) فوضع كتاباً بالانجليزية ، عنوانه « العربية المحكية في مصر » ، ومما جاء فيه :

« ومن الحكمة أن ندع جانباً كل حكم خاطئ وجه إلى العامية ، وأن نقبلها على أنها اللغة الوحيدة للبلاد ، على الأقل في الأغراض المدنية التي ليست لها صبغة دينية ... » ، وتحدث في كتابه كثيراً عن صعوبة اللغة العربية ، وأنها سبب انتشار الأمية [٣].

وفي سنة ١٩٢٦م اشترك الانجليزي (باول) ، وقد كان قاضياً بالمحاكم الأهلية بالقاهرة ، مع زميله (فيلوت) أستاذ اللغات الشرقية

---

(١) هذه غير مجلة « الأزهر » التي تصدر عن جامعة الأزهر .

(٢) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٣٢ ، والفصحى لغة القرآن ص ١٢٧ ، وأباطيل وأسمار ص ١٦٥ .

(٣) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٢٥ ، وأجنحة المكر الثلاثة ص ٢٠٣ .

بجامعة كمبردج ، في وضع كتاب باللغة الانجليزية ، أسمياه « المقتضب في عربية مصر » ، وهو يدعو إلى اتخاذ العامية وانتقاد اللغة العربية الفصحى بشتى أنواع الانتقادات [١].

ومن العرب من يسعى إلى إلغاء اللغة العربية

وقد قامت الدول الغربية بتشجيع اللهجات العامية في العالم العربي ، ففتحت المدارس لمثل هذه التخصصات ، فمثلاً في إيطاليا تدرس اللهجات العامية في مدرسة « نابولي للدروس الشرقية » ، وفي فرنسا ، تدرس كذلك العامية العربية في « مدرسة باريس للغات الشرقية الحية » ، وغير هذا كثير [٢].

ومن الأمور العجيبة أن نسمع من أبناء جلدتنا من ينادي بتدريس اللهجات العامية في الجامعات العربية !!.

ولقد تبنى الدعوة إلى العامية ، ومحاربة اللغة العربية عدد من العرب ، أمثال سلامة موسى،وأحمد لطفي السيد ، وقاسم أمين ، والخوري مارون غصن ، ومحمود تيمور، وأنيس فريحة ، ولويس عوض ، وسعيد عقل ، وفريد أبو حديد ، وأمين الخولي ، وتوفيق الحكيم ، وغيرهم [٣].

وممن نادى بهذه الدعوة الخطيرة ، عبد العزيز فهمي ، حيث دعا إلى إلغاء الحروف العربية ، والكتابة بالحروف اللاتينية ، وطرح دعوته في

---

(١) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٣٠، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص٥٣ .

(٢) انظر : تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٩ ، ١٠ .

(٣) انظر : المؤامرة على الفصحى ص ٥ ، ٨ ، والفصحى لغة القرآن ص ١٧٠ ، وتاريخ الدعوة إلى العامية ص ١١٨ ، وأجنحة المكر الثلاثة ص ٣٠٨ .

الجلسة التي عقدها مجمع اللغة العربية في ٣ مايو سنة ١٩٤٣م ، ومما قاله في تلك الجلسة :

« ... ، وهذه المشقة تحملني على الاعتقاد بأن اللغة العربية من أسباب تأخر الشرقيين ؛ لأن قواعدها عسيرة ، ورسمها مضلل ... ، وأنتهي إلى القول بوجوب تغيير رسم الكتابة العربية ، وذلك باتخاذ اللاتينية ... » [(١)].

وقد عرف عن سعيد عقل دعوته إلى « اللغة المحكية » وإحلالها محل « اللغة المكتوبة » غير المحكية ، أي اللغة العربية ، ويرى أن هناك صراعاً سينشأ بين بعض اللهجات العربية المحكية للحلول محل العربية الأم، وأن هذه « اللغات » أي اللهجات قد تتعايش جنباً إلى جنب . وفي عام ١٩٦١م نشر سعيد عقل كتابه ، الذي يحمل عنوان « يارا » : طبّق فيه دعوته إلى « اللغة المحكية والأحرف اللاتينية » ، بل إنه أسس دار نشر ، سماها « يارا » ، وهي تعنى بنشر الأعمال التي تنتهج الطريق نفسه [(٢)].

وفي عام ١٩٦٨م كتبت مجلة (شعر) اللبنانية الحداثية تقول بأن سعيد عقل يتولى اليوم أكثر من أي يوم مضى الدعوة الفعلية إلى كتابة ما يسميه « اللغة اللبنانية » بأحرف لاتينية ؛ ذلك أنه ينوي – كما تقول المجلة – إصدار سلسلة من الآثار الفينيقية وسواها بهذه اللغة ، فضلاً عن إرادته زيارة المدارس لمباشرة تعليم هذه « اللغة » [(٣)].

وفي وقت لاحق أقيم مهرجان الشاعرات اللبنانيات في أنطلياس ، فوقف سعيد عقل ليعرّف الشعر باللغة العامية ، فقال :

---

(١) انظر: تاريخ الدعوة إلى العامية ص ٢٠٨ ، ولغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها ص ٥٨ .

(٢) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٥ .

(٣) انظر : مجلة (شعر) ع ٣٧ ، ١٩٦٨م ، ص ١٤٧ .

« ... ، الشعر هدرة عاصدر الكون ... ، القصية هيكل بهندستو ، الهيكل تعمير ومش صعب ... »[١].

ويرى سعيد عقل « أن لغة الكلام في لبنان كما في كل قطر هي حصيلة اللغات التي سادت في هذا القطر أو ذاك ، عبر التاريخ ، فلغة الكلام ... هي نتيجة خبرة اللبناني اللغوية عبر التاريخ ، كالفينيقية ، والارامية ، والسريانية .. ثم العربية ، وإذن يقتضي أخذ لغة الكلام هذه وكتابتها كما هي صوتياً ، واستخراج قواعدها كلغة جديدة ، لا علاقة لها بجذورها العربية ... »[٢].

---

(١) انظر الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٦ .

(٢) أسئلة الشعر ص ١٤٩ .

الحداثة ترفض اللغة العربية

الحداثيون في العالم العربي يسيرون على نهج أسيادهم الحداثيين في الشرق والغرب ، في هذه المسألة - الثورة على اللغة وتغييرها - شأنهم في ذلك شأنهم في المسائل والأمور الحداثية الأخرى ؛ فإن الحداثيين الغربيين أمثال « دانتي » و « رامبو » و « ت . س . اليوت » وغيرهم دعوا إلى تغيير لغتهم وتطويرها ، واستحداث لغة حديثة للحداثة (١).

وعلى نهجهم سار الأتباع ، من الحداثيين في العالم العربي ، فدعوا إلى تغيير لغتهم العربية ، وتطويرها ، واستحداث لغة حداثية جديدة، وما علم هؤلاء الجاهلون أن مكانة لغتهم العربية ، ومنزلتها تختلف من مكانة ومنزلة وتاريخ لغات أولئك الحداثيين الغربيين .

يقول محمد العبد حمود :

« اقتفى شعراء الحداثة في نظرتهم للغة خطى شعراء الحداثة الغربيين ، شأنهم في هذا الموضوع شأنهم في كل موضوع آخر ، ثم بدأوا بعد ذلك (التبشير) بمفهومهم هذا على صعيدي النظرية والتطبيق .

فقد أدرك الشعراء المعاصرون أن الكشف عن الجوانب الجديدة في الحياة يستتبع بالضرورة الكشف عن لغة جديدة ، فليس من المعقول في شيء أن تعبر اللغة القديمة عن تجربة جديدة ، ومن هنا تميزت لغة الشعر المعاصر بعامة عن لغة الشعر التقليدية ... » (٢).

---

(١) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٢٦٥ ، وقضايا الشعر الحديث ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، والحداثة في الشعر ص ٢٧، ٥٥، ٦٨ . والحداثة في الشعر العربي المعاصر ، بيانها ومظاهرها ص ١٦٤، ١٦٥ .

(٢) الحداثة في الشعر العربي المعاصر ، بيانها ومظاهرها ص ١٦٠، ١٦١، وانظر الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ص ١٧٤ .

فالأعداء من اليهود والنصارى وأمثالهم يخططون لهدم اللغة العربية الفصحى ، وأذنابهم من الحداثيين والعلمانيين ينفذون تلك الخطط في بلدانهم .

لقد جاءت الحداثة ونادت بإلغاء اللغة العربية الفصحى ، بحجة تطويرها ، وتغييرها ؛ لأنها من عوائق التقدم والحضارة والتحديث .

فاللغة العربية موروثة ، وهي لغة القرآن الكريم ، ولغة الحديث النبوي الشريف ، فهي إذن لغة « مصادر المعرفة » عند المسلمين وهي لغة الإسلام .

وبالتالي فإن من الصعوبة تحديث مصادر المعر فة إلا عن طريق تحديث اللغة العربية .

ولهذا كثرت مطالبة الحداثيين بتحديث اللغة ، وتطوير اللغة ، وتغييرها ، ولن يتم ذلك إلا بإلغاء قواعدها ، وهدم أصولها ، واستبدال « اللغة الشعرية » أو الحداثية باللغة العربية .

ومنذ نشأة الحداثة في العالم العربي ، والحداثيون يدعون إلى « تثوير » اللغة العربية ، و « تفجير قواعدها » .

١ – فقد عرف عن مؤسس الحداثة ، الحداثي النصراني يوسف الخال دعوته إلى إلغاء اللغة العربية ، والتمرد على قواعدها ، واعتماد اللهجة اللبنانية ، وهي ما كان يطلق عليها « لغة الكلام المحكية » ، وقد ألقى محاضرة في الجامعة الأمريكية عام ١٩٤٢م ، ثم لخص ما جاء فيها قائلاً :

« لغة الكلام في الأقطار العربية جمعاء هي لغة عربية متطورة من اللهجات (الجاهلية) التي رافقت الفتح العربي ، وفي طليعتها لهجة قريش التي جعلها القرآن لغة الفتح ، ونموذجاً للغة العربية المكتوبة ... وهي في تطورها تأثرت بالبنية الثقافية والاجتماعية والجغرافية المحلية ، وإذا ما نظرنا إلى لغة الكلام هذه نجد أن تطورها واحد ، وهذا التطور ألخصه لك

في نقاط ، أهمها : إلغاء الإعراب ، والاستغناء عن عدد من الضمائر ، والاكتفاء بإسم واحد من أسماء الموصو هو (اللي) ، والإكتفاء باسم إشارة واحد هو (ها)، وأخيراً الاستغناء عن نون النسوة وضمير المثنى ، إلخ ... .

هذا مع العلم أن العالم العربي منقسم ، كما في الواقع إلى أربع بيئات ثقافية ، وبالتالي لغوية ، فإذا اعتمدت لغة الكلام في كل من هذه البيئات الأربع لغة كتابية ، ثم تركت لها حرية النمو والاستيعاب والتجربة فلن يمضي زمن طويل حتى تبرز شخصيتها المميزة ، تماماً كما كانت الحال في العالم اللاتيني [١].

وفي مقابلة معه قال :

« والآن حان لنا أن ندرك أن العقلية الحديثة تقتضي لغة حديثة ، فنحن لا نكون حديثين بلغة قديمة ، ووعينا هذا يدل على أننا بالفعل قد مشينا في طريق الحداثة ، وإذا كنا نتحدث عن الثورة اليوم فهذا أول طريقها »[٢].

إذن أول طريق الثورة الحداثية هو الثورة على اللغة العربية ، وتحطيم قواعدها واستبدال العامية بها ، كما يقول مؤسس الحداثة الأول يوسف الخال ، صاحب مجلة (شعر) الحداثية .

وقد كان من أهداف مجلة (شعر) تغيير قواعد اللغة العربية ، واستبدال « اللهجة المحلّية » أو ما عبر عنه « بلغة الكلام » بها ، ولهذا أعلن يوسف الخال إخفاقه في خطته ، وتوقف مجلته بسبب اصطدامها بجدار اللغة ، « وجدار اللغة هو كونها تكتب ولا تحكى ... »[٣].

---

(١) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ .

(٣) انظر: مجلة (شعر) ع ٣١/٣٢ ، صيف - خريف ١٩٦٤م ، ص ٧ .

ويؤكد يوسف الخال أنهم « مكبلون بصعوبات هي في أساسها راجعة إلى فقدان الحداثة في الوطن العربي ، أولى هذه الصعوبات اللغة »[١]، ويقول : « فنحن نفكر بلغة ، ونتكلم بلغة ، ونكتب بلغة ، فهل يكون أننا في الواقع لا ننشئ أدباً لأننا لا نكتب بلغة الشعب ؟ أما بدأ الأدب الانكليزي مثلاً بتشوسر ، والإيطالي بدانتي ، حين كتبا باللغة التي طورتها الألسن ؟ .

هذا الحرص على تجميد اللغة في قواعدها القديمة المتوارثة دليل على أن العقل العربي غير حديث بعد - أي لا علمي ولا علماني ... ، والحقيقة أن اللغة العربية تطورت ، وتتطور دوماً على ألسنة شعوبها ، وأن هذه اللغة العربية المتطورة هي لغة الحاضر والمستقبل ، وأن استخدامها في الكتابة كما في الحديث أمر محتوم ، هكذا نتغلب على هذه الصعوبة الأساسية في وجه أدب عربي حي مبدع حديث »[٢].

ثم دعا إلى تغيير « قواعد اللغة وأصولها » مبيناً كيفية ذلك في منظوره ، ثم وصل إلى نتيجته التي قال فيها :

« كل قصيدة ناجحة لا تكون إضافة على التراث الشعري فقط ، بل تغيير لغوي وشعري لهذا التراث »[٣].

وكان يوسف الخال يؤكد في محاضراته الدعوة إلى « إبدال التعابير والمفردات القديمة التي استنزفت حيويتها { على حد تعبيره } بتعابير ومفردات جديدة مستمدة من صميم التجربة ومن حياة الشعب »[٤].

---

(١) وقال في موضع آخر بأن لتلك الصعوبات أسباب « دينية » ، هي التي أعاقت تغيير اللغة ! انظر : قضايا الشعر الحديث ص ٣١٢ .

(٢) الحداثة في الشعر ص ٦، ٧.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢، وانظر ص ١٩ - ٢٢، و٥٤ -٦١ ، ٩٠، ٩١ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٠ .

وقد كتب يوسف الخال مقالات باللهجة العامية اللبنانية في مجلته « شعر » ، وشجع كتابة القصائد العامية فيها ، وبخاصة ما يكتبه ميشال طراد [١].

وفي مؤتمر روما ، دعا يوسف الخال إلى اعتماد اللهجة المحلية واستبدالها باللغة العربية ، التي تعيق التطور على حد زعمه [٢].

ثم في عام ١٩٦٨م كتب يوسف الخال في مجلته مؤكداً دعوته إلى إلغاء قواعد اللغة العربية ، ومقرراً « أن اللغة هي التي تحكى ، لا التي تكتب ، أي أنها التي تحكى وتكتب معاً » [٣] ، أي هي اللهجة المحلية العامية .

٢ – والحداثي أنسي الحاج ، وقد كان من أعضاء « تجمع شعر » الحداثي ، كان يدعو إلى ما يسميه « تثوير اللغة » ، ويقول :

« إن النفسية الثائرة وحدها لا تفعل دونما أداة ثائرة ... كل شاعر مخترع لغة ... ؛ لأن الشاعر في حاجة دائمة إلى خلق دائم لها » [٤].

٣ – وكذلك الحداثي شوقي أبو شقرا ، أحد أعضاء « تجمع شعر » عرف عنه ثورته على اللغة العربية ، ودعوته إلى استعمال اللهجة اللبنانية ، وهذا ما طبقه في كتاباته [٥].

٤ – وأيضاً خليل حاوي الذي دعا إلى موافقة جبران خليل جبران في دعوته إلى تهديم بنية اللغة العربية ، فقال :

---

(١) انظر : – مثلاً – مجلة شعر ع ٤ ، ١٩٥٧م ، ص ١٠٩ –١١١ .

(٢) انظر : الأدب العربي المعاصر ، أعمال مؤتمر روما ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) مجلة شعر ع ٣٧ ، ١٩٦٨ ، ص ٧ ، وانظر : دعوته إلى إلغاء اللغة العربية بإلغاء قواعدها وأصولها ، واستبدال اللهجة المحكية بها ، في مقابلة معه في كتاب قضايا الشعر الحديث ص ٢١٢– ٢١٥ .

(٤) ديوانه « لن » ص ٢٠ .

(٥) انظر :مجلة شعر ع ١٩، ١٩٦١م ، ص ٩٨ .

« وعلينا أن نوافق جبران في قوله : إن الوسيلة الوحيدة لإحياء اللغة هي في قلب الشاعر ، وعلى شفتيه ، وبين أصابعه ، ومن العجب أنه استطاع أن يوسع مدى العربية على ما سنرى باعتماده الكلمات المألوفة ليس غير ، حتى بلغ بها مجالات لم تعرفها من قبل »[١].

٥ – ويدعو الحداثي عز الدين إسماعيل إلى « الكشف عن لغة جديدة ، فليس من المعقول في شيء أن تعبر اللغة القديمة عن تجربة جديدة»، وبالتالي فلابد من « خلق معجم شعري جديد يناسب تجارب العصر الجديدة » ، وقاموس لغوي حديث يناسب « الظروف المعاشية الراهنة » وبالأفكار والتصورات والآراء الحداثية الحديثة [٢].

٦ – ولهذا يعرف أدونيس الحداثة بأنها « فن يجعل اللغة تقول ما لم تتعود أن تقوله ... ، يصبح الشعر في هذه الحالة ثورة على اللغة ، وفي هذا يبدو الشعر الجديد نوعاً من السحر ؛ لأنه يجعل ما يفلت من الإدراك المباشر مدركاً »[٣].

وفي موضع آخر عرف الحداثة بأنها « تفجير لآفاق اللغة ... ، وفتح دروب جديدة من التجريب في رحاب الممارسة الإبداعية ، واستكشاف طرق تعبيرية تتلاءم وحجم هذا التساؤل ... » ، وهذا المفهوم يتشابك مع أربعة عناصر أساسية في تحديد المفهوم الكلي للحداثة الشعرية ، وهي « الشعر ، والشكل الشعري ، واللغة ، والشاعر »[٤].

---

(١) جبران خليل جبران ص ٢٨٢ .

(٢) انظر : الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ص ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨، ١٨٠-١٨٢ .

(٣) زمن الشعر ص ١٧ .

(٤) انظر : فاتحة لنهايات القرن ص ٣٢١ .

ثم تأمل قوله في دعوته إلى « تثوير » اللغة العربية :

« ليست اللغة وسيلة تعبير وحسب ، وإنما هي كذلك طريقة تفكير، لكل وضع اجتماعي إذن لغته ، لغتنا السائدة هي لغة أوضاعنا السائدة ، وهذه أوضاع متخلفة ، على جميع المستويات ؛ لهذا كانت لغتنا متخلفة على جميع المستويات ، إنها لغة بيانية ، صنعية ، زخرفية ، والمجتمع هنا يستهلك اللفظة كمتعة فردية ، أي كما يستهلك السلعة ، هكذا فقدت اللغة حيوية الإبداع ، وحرارة الحياة ، تحولت إلى ما يشبه الركام ... ؛

لا يمكن أن نخلق ثقافة عربية ثورية إلا بلغة ثورية ، تثوير اللغة جزء من تثوير المجتمع ككل ... ، كيف نجعل ، إذن ، من اللغة العربية لغة ثورية ؟ هذه فيما يخيَّل إلي مشكلة من أعقد المشكلات التي تواجهها حركة الثورة العربية ، لكن ماذا نعني بثورة اللغة ؟ نعني أن تصبح الكلمة وبالتالي الكتابة ، قوة إبداع وتغيير تضع العربي في مناخ البحث والتساؤل والتطلع ... ، الثورة اللغوية هنا تكمن في تهديم وظيفة اللغة القديمة ، أي في إفراغها من القصد العام الموروث ، هكذا تصبح الكلمة فعلاً ، لا (ماضي) له ، تصبح كتلة تشع بعلاقات غير مألوفة ... .

الفرق الأساسي بين اللغتين (القديمة) و (الحديثة) هو أن المعنى في اللغة (القديمة) موجود مسبقاً ، والكاتب يصوغه بشكل جديد ، لكن المعنى في اللغة (الحديثة) الثورية ينشأ في الكتابة وبعدها ، فالمعنى فيها بَعْديّ لا قَبْلي ... ، الكاتب ليس ثورياً إلا لأنه يزعزع هذا العالم الأليف، الموروث ، من أجل ابتكار عالم نقي جديد .

لا تنفصل الثورة في اللغة عن الثورة في الحياة ، ونحن في المجتمع

العربي نواجه معاً هذه المشكلة المزدوجة : تثوير الحياة وتثوير اللغة »[١].

ويتساءل في موضع آخر « كيف يمكن التوفيق بين ماضٍ يجعل من اللغة جوهر الإنسان ، وحاضر لا يرى فيها إلا أداة ، ولا يتردد في الدعوة إلى تغيير بنائها ، وإحلال العاميّات محلّها ؟ وإذا تذكرنا صلتها في الوعي العربي الأصلي ، بالمقدّس ، وتحديداً بالقرآن ، أفلا نرى أن في جهلها ، أو الدعوة إلى تغيير بنائها ، وإحلال العاميّات محلها ، نوعاً من القول بوعي آخر ، وهوية مغايرة ؟

هكذا تتضح لنا ، بشكل أكثر تعقيداً إشكالية الحداثة ، اليوم ، على مستوى اللغة ، فما كان العلامة الأولى على حضور العرب كيانياً وإبداعياً ، يفسد ويتراجع »[٢].

ولهذا فإن الحداثي - في نظر أدونيس - « يخرج بالكلمات عمّا وضعت له أصلاً ، أي يخرج بها عن المألوف والعادة ، إنه يفرغ الكلمات من دلالاتها السابقة ، ويشحنها بدلالات جديدة ، من أجل أن يسمي أشياء لم يسمها أحد قبله ... ، وإنما يجب لكي نفهمها .. أن نلجأ إلى تأويلها ، بمعنى أننا لا يجوز أن نفسرها بحرفيتها ، بل برمزيتها ، وهذا ما سمي في علم الجمال القديم ، المجاز ، وما نسميه اليوم : اللغة الشعرية ، هذه اللغة هي التي تتيح للشاعر أن يسمي القبلة ناقة ، وجسد حبيبته ساحة ، وأن يقول أن هذه الساحة أضيق من أن تتسع لقبلاته ... »[٣].

وعلل أدونيس استعمال « اللغة الشعرية » ؛ بكونها تشوّق الناس

---

(١) زمن الشعر ص ١٢٩ ، ١٣١-١٣٣ .

(٢) الشعرية العربية ص ٨٨، ٧٩ .

(٣) الثابت والمتحول ٣/٢٩٢ ، ٢٩٣ .

إلى استماع ما يقوله الحداثي ، ولو استعمل لغة الوضوح « لم يبق هناك تشوق أصلاً »[١].

ثم تحدث عن الشعر الحداثي فقال :

« الشعر نقيض الوضوح ... ، فالشاعر لا ينطلق من فكرة واضحة محددة ، بل من حالة لا يعرفها هو نفسه ، معرفة دقيقة ، ... إن حدسه كرؤيا وفعالية وحركة ، هو الذي يوجهه ويأخذ بيده ... ويغير علاقته باللغة .

إذا كان الشعر تجاوزاً للظواهر ومواجهة للحقيقة الباطنة في شيء ما أو في العالم كله ، فإن على اللغة أن تحيد عن معناها العادي ، ذلك أن المعنى الذي تتخذه عادة لا يقود إلا إلى رؤى أليفة ، مشتركة . إن لغة الشعر هي اللغة الإشارة ، في حين أن اللغة العادية هي اللغة الإيضاح. فالشعر هو ، بمعنى ما جعل اللغة تقول ما لم تتعلم أن تقوله .... هذا يعني أن لغة الشعر ليست لغة تعبير بقدر ما هي لغة خلق ، فالشعر ليس مساً رفيقاً للعالم ، وليس الشاعر الشخص الذي لديه شيء ليعبر عنه وحسب ، بل هو إلى ذلك الشخص الذي يخلق أشياءه بطريقة جديدة »[٢].

٧ – والحداثي صلاح عبد الصبور يدعو إلى « الجسارة اللغوية » ويطبقها في إنتاجه ، فهو يتحرر من اللغة الشعرية « التقليدية » إلى لغة الحياة العامية ، فيستعمل ألفاظاً عامية مألوفة عند العوام ، ويزعم أنها تبعث في مشاهده ومواقفه دبيب الحياة ! ، ثم يقول بعد ذلك :

« ونحن على حق حين نلتقط الكلمة الميتة من القاموس ما دمنا نستطيع أن نعطيها دلالة واضحة ، ونحن على حق حين نلتقط الكلمة من

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٢٩٣ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

أفواه السابلة ما دمنا نستطيع أن ندخلها في سياق شعري »[١].

لقد أصبح من الركائز الرئيسة للحداثة أن يكسر الحداثي «نمطية اللغة» ، وأن يستحدث لغة حداثية جديدة ، تتمرد على القوالب المعروفة ، تحت ستار أن هذه القوالب قد لاكتها الألسنة حتى باتت فارغة من مضامينها الحقيقية .

ويزعم الحداثيون أن الحداثي حين يتمرد على نمطية التعبير اللغوي ، إنما يعيد صياغة اللغة من جديد ، ويفجر الطاقات التعبيرية للألفاظ[٢].

٨ – ولما سئل الحداثي المغربي محمد بنيس « كيف تفهم الملمح المرضي داخل اللغة ؟ » ، أجاب بقوله :

« بالنسبة لي هو حالة التدمير ، فلا يمكن أن نكون في هذا العصر إلا أبناء عاقين لسلطة استبدادية وقاسية وعنيدة ، تراكمت عبر العصور ، وهو موقف شرعي بالنسبة لكل كتابة متميزة في الثقافة العربية والإبداع العربي منذ المراحل الأولى إلى الآن ، هكذا كانت المدرسة البديعية، وكذلك الكتابة الصوفية ، ثم النزعة الخطية في الكتابة الأندلسية المغربية ، إنها أخذ الموروث اللغوي الأدبي (الشعري) مواربة وبكل مكر ، يعتمد اللباقة أحياناً والوقاحة أحياناً أخرى ... ، والأساس لكل رؤيا مغايرة هو كيف أن تكون مع التراث وضده ، داخله وخارجه ، تعيد كتابته وتمحو إمضاءه .

إذن المرض هنا هو هذا الشيء المعدي في اللغة وباللغة ، والممتد من الذات إلى المجتمع عبر اللغة ... »[٣].

---

(١) حياتي في الشعر ص ١٣٥ .

(٢) انظر : مجلة عالم الفكر مجلد ١٩، ع ٣ ، ص ١٧، وراجع ما قاله جبرا إبراهيم جبرا حول ضرورة « تفجير » اللغة و« تثويرها » في قضايا الشعر الحديث ص ١٩٣، ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٣) حداثة السؤال ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٩ - وللحداثي المغربي محمد عابد الجابري كتابات كثيرة نقد فيها اللغة العربية ، وقدح في أعلامها الأوائل ، ثم قال :

« والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى ، لغة المعاجم والشعر والآداب ، قد ظلت ولا زالت تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم ، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم ، بل في خيالهم ووجدانهم ، يتناقض تماماً مع العالم الحضاري - الآلي الذي يعيشونه ، والذي يزداد غنى وتعقيداً ، فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلاً صانع عالم العربي ، العالم الذي كان يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال ، بل على مستوى العقل والوجدان ، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف ، تماماً كالعالم الذي استنسخته اللغة العربية في العصر (الجاهلي) ، عصر (ما قبل التاريخ) العربي ؟ » (١).

ثم أكد بعد ذلك أن نقد « الجانب اللغوي في الثقافة العربية ... ركيزة أساسية من ركائز نقد العقل العربي » (٢).

وهذا ما فعله الجابري حيث نقد أصول اللغة العربية وقواعدها وأعلامها ، ومن تؤخذ عنه في الصدر الأول للإسلام ، ونتيجته أنها لغة بدوية جاهلية غير حضارية ؛ لأنها أخذت عن الأعراب الجهلة ، وهذا ما جعله يقرر أن « الأعرابي صانع عالم العربي » (٣).

والحداثيون ينادون بهجر اللغة العربية ، بدعوى أنها عاجزة ؛ إذ ليس فيها - على حد زعمهم - أسماء للمصطلحات الحديثة ، بجميع

---

(١) التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٣ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ١٤١ -١٥٩ ، وغيرها .

مجالاتها ، الصناعية والفنية ، والأدبية ، و « العلمية » ، ونحو ذلك .

كما زعموا أنها معقدة الصيغ ، صعبة الإملاء .

١٠- تأمل سخرية عبد الوهاب البياتي ، إذ يقول :

« اللغة الصلعاء

كانت تصنع البيان والبديع

فوق رأسها باروكة

وترتدي الجناس والطباق

في أروقة الملوك

وشعراء الكدية الخِصيان في عواصم الشرق

على البطون في الأقفاص يزحفون

ينمو القمل والطحلب في أشعارهم »[١].

١١ - ويقول سعيد السريحي :

« ... ، حيث أصبح من خصائص القصيدة الجديدة ، ذلك التركيب غير العادي للعبارة ، من حيث التقديم والتأخير ، والذكر والحذف، والفصل والوصل ، وأصبحنا نجد الألفاظ تتناثر تناثراً عجيباً ، لا تربطها رابطة ، إذ اختفت كثير من الأدوات النحوية ، التي اعتدنا وصل الجمل بها، وكذلك استعملت حروف كثيرة في غير معانيها ، التي وضعت لها ، وتوالت الضمائر من غير أن يكون هناك ذكر لمن تعود إليه ، ومن شأن ذلك أن يزيد من غموض القصيدة الجديدة ، وانفصالها عن القارئ ، وقد حرص الشاعر المحدث { أي الحداثي } على كسر الإطار العام للتركيب اللغوي ، خلال ثورته العارمة على الاتجاه العقلي ، الذي هيمن علي اللغة »[٢].

(١) من قصيدة « سارق النار » ، في ديوانه ٢/٥٦ .

(٢) الكتابة خارج الأقواس ، ص ٢٧ .

ثم تأمل قوله – عندما يتحدث عن الإبداع الحداثي – : فيقول :

« بوسعنا أن نقول إن للشعر خاصة ، وللإبداع عامة نحوه الخاص ، ولنجرؤ قليلاً فنقول : إنه ضد النحو ، تتحرك فيه اللغة ، وفق منطق شعري خاص ، لم يعد لمقولات المطابقة في الإفراد ، والتثنية ، والجمع ، والتذكير ، والتأنيث ، وحركات الإعراب ما يقتضي وجودها من خارج ، وإنما تظل كل تلك الأسس النحوية احتمالات ، من شأن الرؤيا أن تحرك النص بعيداً عنها ، إن كان لذلك التحريك ما يقتضيه »[1].

وقد قال قبل ذلك :

« ... ، ومن هنا فإن علينا أن ندرك أن أول خطوة نخطوها نحو العالم المغلق للقصيدة الجديدة هو أن نبدأ من هذا التصور اللغوي القديم ؛ بحيث يكون وقوفنا أمام الشعر وقوفاً أمام لغة الشعر نفسها »[2].

١٢– ويقول وفيق خنسة :

« اللغة التقليدية رسمية ، مصنوعة ، قاموسية ، بينما لغة الحداثة حية متجددة ، متمردة على القواميس ، نابعة من الحياة »[3].

فالحداثيون أعداء القواميس والمعاجم اللغوية العربية ؛ وذلك لأن ما في تلك القواميس والمعاجم قديم موروث ، وبالتالي فلا يناسب العصر الحديث وثقافته الحداثية .

١٣– يقول حسين أحمد حيدر :

« فلا ريب أننا في عصر التغيير الحاسم ، عصر الحضور ،

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩ .

(٣) جدل الحداثة في الشعر ص ٨٣ ، وانظر ص ٣٠ –٣٢.

العصر الذي يرفض ناسه إلا أن يحطوا ذواتهم في الهم الكوني العام ، عصر أعدمت فيه الوصايا ، وبهتت فيه التقليدات ، وسقطت فيه العنعنات ، عصر انقلاب الموازين إلى نقائضها تماماً بعدما كانت لا كما يجب أن تكون، ففي الحيز الأدونيسي يمثل (القاموس) صفة الغياب المطلق ، لم لا وقد أدرك أدونيس بأن هذا العصر قد أفرز البدائل الأدق والأقدر على التعايش والمثابرة .

لقد أعدم هذا العصر أو عكس أو غير أو طور تلك المفردات التي هي رموز أو أسماء لمسميات طواها الزمن ، لا لشيء إلا لأنها قد فقدت حس التماهي مع العصر ، والتوضع القادر على احتواء الآنة الشعرية ... .

فما هي اللغة إذن ، أيها الأحبة ؟ ، اللغة ليست ثلاثة أقانيم - كما أسلفوا - فعل ، واسم وحرف ، ولكنها تتكون من أقنوم واحد ، من صيغة واحدة ، هي الاسم المصدر ، وعن الاسم المصدر اشتقت الأفعال جميعها ، وأما الحروف فهي عالة على التعبير ، ترد مسكونة بالقواء ، لا تمتلك مضموناً ، على أي من المستويين - الفردي أو الجمعي - وقصاراها أن تتراص ما بين العبارات ، مسعفة على إبراز المضمون - العام أو الخاص ، وبقدر الإكثار من إيراد الحروف في النص الأدبي أو الشعري ، يعتبر الكاتب - أو الشاعر - مخفقاً .

والذي أريد أن أنتهي إليه هو أن الأسماء التي هي مصادر كل العبارات لم تقحم إقحاماً على النطق ، فالأسماء هي الأخرى مشتقة من مسميات .

وللزمن فعله في العمر الكوني ، فالتكوينات الجديدة تفرز أسماء جديدة ، لم يسمع بها النطق المعهود ، إذ الاسم رمز للشيء ، دال عليه .

واليوم إذ يبدع الصانعون صناعات في شتى المجال ، كالتلفزيون، والصاروخ ، والذرة ، والإنسان الآلي وغيرها ، ندرك - بكل وضوح - أن

المفردات التراثية ، التي تشكل المنجد ، أو القاموس (العربي) قد سقطت؛ لأنها أسماء لمسميات أعدمها العصر الحديث ، الذي أفرز البدائل الأشمل والأدق ، فبات المنجد أو القاموس غير قادر على تلبية متطلبات المفكرين »[١].

ويتحدث عن أشعار أدونيس فيقول :

« وإذ القاعدة لديه قعود مترهل فعبر الكتابة الشعرية الأدونيسية انعتقت القصيدة من المعوقات القواعدية ، إذ الفكر انطلاق ، وهل لجواد أن يتوثب وهو مكبل ؟ .

فلا قاعدة تفعيلات ، ولا قاعدة عمود ، ولا قاعدة قوافي ، ولا قاعدة (قعود) ، ولا وزن قواعدي ، كسرنا الميزان واسترحنا ، إن الشعر ليس قطعة لحم منبتٌ من جسم حيواني ليخضع للوزن .

وأيضاً لا تقطيع عروضي ، إذ جسم القصيدة يرفض التشريح والشق ويرفض أيضاً مقولة : (إن الناس على دين حكامهم) ، ويرفض سلفية التعامل مع اللفظ ... .

لعل أولى الأسباب التي شدت أدونيس بعيداً ، هي القهر الذي تمارسه اللغة على القصيدة التراثية .

إذ القصيدة التراثية الواحدة هي : وصاية ، وصيانة ، وأخلاق ، ودين ، وقواعد ، وصورها تلوح مفتتة ، ومكدسة ومكرورة ، بشكل مشوش ومعقد ، ولعل هذه الأقفال المضاعفة هي التي حالت دون تنفس القصيدة التراثية ، فماتت ببخورها »[٢].

---

(١) تحديث وتغريب ص ٢٢-٢٥ ، وانظر : دعوته إلى إلغاء القواميس والمعاجم العربية ص ٩٤ -٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥-٢٩ .

وفي موضع آخر قال :

« إنني أتساءل : من أين جاءتنا مقولة تقييد الشعر ، والشعر فن، وثورة على القيود والعبوديات .

أيها الأحبة في البدء وجد الشعر ، ومن الشعر وعنه سميت مقولة : القوافي والبحور والتفعيلات ... ، وأقل ما يقال في الشعر إنه يستعصي على القيود ؛ لأنه انعتاق ، ورفض ، وتمرد »[١].

١٤– ومن أشد الحداثيين تمرداً على النصوص الشرعية واللغة العربية الحداثي المصري نصر حامد أبو زيد ، وله كلام كثير في القدح بالنصوص الدينية الشرعية ، واللغة العربية ، ومن ذلك قوله :

« إن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة ، وإن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة ، إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ... .

وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ؛ فإن هذا التبني لا يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها ... .

الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي وعلمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية ... .

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٢ ، ٨٣ .

ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقافة والواقع ... ، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص ، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز ، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن ... » [(١)].

١٥- ويدعو محمد أركون إلى « تغيير حاسم على اللغة العربية » ؛ وذلك لأن « اللغة العربية دخلت عصر الحداثة والتحديث ... ، ونحن لسنا إلا استمرار لمن سبقونا على الدرب : درب القلق والتساؤل والبحث » [(٢)].

ثم تأمل قوله الخطير « بشرط أن نتحاشى كل الأحكام التيولوجية المسبقة ، ومن بينها تلك التي تقول : إن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية ؛ لأنها لغة الوحي القرآني ، أو أن العرب أفضل من كل الشعوب الإسلامية الأخرى ، أو أن المسلم أفضل من غير المسلم ، فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث ، وهذا حكم مسبق ناتج عن عقيدة إيمانية تيولوجية ، وليس عن خبرة علمية أو تجربة محسوسة ، كل البشر متساوون أمام الله والتاريخ ... » [(٣)].

ثم قال بعد ذلك :

« اللغات الإسلامية الأساسية قد نامت طويلاً عن الفكر ، وعندما استيقظت في القرن التاسع عشر وجدت أن الفكر قد قطع مسافات طويلة

---

(١) قضايا وشهادات ع ٢ ، ١/٣٩١ ، ٣٩٢ ، وانظر : تحليله ، بل تحريفه لبعض آيات القرآن في المصدر نفسه ص ٣٩٢ -٤٠٧ .

(٢) انظر : ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٣٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٦، ٣٢٧ .

في اللغات الأجنبية الحديثة : كالفرنسية والإنكليزية والألمانية على وجه الخصوص ، ونتج عن ذلك أيضاً أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لابد منها من أجل التفكير بالمشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعاتنا اليوم ... .

فاللغات هنا ، كالنباتات تتجمد وتختنق إذا ما منع عنها الضياء والنور ، ضياء الداخل والخارج والانفتاح على التجربة والعالم » [١].

وأكد في مقالته الطويلة أن الحداثيين يعدّون الدين عائقاً من عوائق تطوير اللغة العربية وتغييرها ، وإحداث مصطلحات جديدة ، وله في هذه المسألة كلام سيء كثير ، قدح فيه بكثير من أمور الدين والعقيدة والسنة واللغة العربية ، لا أرى داعياً لنقله - مع أهمية ذلك في نظري - ؛ خشية الإطالة ، ولعله يكفي ما نقلته عنه بقدر الإفادة [٢].

١٦- ويؤكد محمد دكروب أن الثورة الحداثية ضد اللغة الموروثة ، هي « كذلك حركة ثورية ، وهي مكسب ثوري في ثقافتنا ... » [٣].

١٧- وتدعو الحداثة إلى تغيير اللغة ، بتغيير مفرداتها وقواعدها، تحت شعار التطور ، يقول أحمد سليمان الأحمد :

« إن حاجات الجماهير ، وحاجات الثقافة والعلم في سبيل الجماهير ، لابد أن توجد تطويراً مرموقاً في اللغة ، فثمة عشرات ومئات الألفاظ تموت لتحيا مكانها ألفاظ جديدة ، تتلاشى الألفاظ التي أسقطها الاستعمال ، أو بالأحرى عدم الاستعمال ، وتحيا مكانها عشرات ومئات

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٢) انظر : مقالته السيئة في المصدر نفسه ص ٣٢١ - ٣٦٥ .

(٣) انظر : الأدب الجديد والثورة ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

الألفاظ الضرورية ، وليس هذا فقط ، بل إن قوالب التعبير ، هذه الأشكال تتطور أيضاً فتصبح أقرب متناولاً من الناس ، ولئن كانت اللغة في عهد من العهود - اللغة الأدبية والعلمية - وقفاً على النخبة ، بينما تحرم منها الجماهير الأمية التي تكدح في سبيل اللقمة بلا أمل ، فإن اللغة أصبحت - أكثر فأكثر مع كل انتصار جماهيري - ملك الشعب ، تحمل إليه العلوم والفنون ، وتحمل إليه بأجلى المظاهر ، شعوره بأنه إنسان له شخصيته ، وله كرامته ، وحريته ، وله الأمل الذي لا يحد » (1).

١٨- ويقرر الحداثي المصري أمل دنقل أن الحداثة تدعو إلى « نقاء اللغة العربية » ومعنى نقائها عندهم ، أي « أن تقترب اللغة من اللهجة المحكية ، أو اللهجة العامية ، في محاولة للاقتراب من الشعب ، ومن الناس » ، كما يقرر أن الحداثة تسعى إلى إحداث « لغة جديدة ليست اللغة القاموسية القديمة » (2).

١٩- وللحداثي هشام شرابي محاضرة بعنوان « معنى الحداثة » ألقاها في لندن ، في « ندوة الإسلام والحداثة » التي أقامتها مجلة « مواقف » ، و« دار الساقي » عام ١٩٨٩م ، ركّز فيها على دعوة الحداثة إلى تغيير اللغة ، وإحداث لغة حداثية حديثة ، فتأمل قوله :

« هل يمكن الدخول في الحداثة ، بواسطة لغة غير حديثة ، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة ، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية ؟ لقد أصبح واضحاً ، خلال العشرين سنة الماضية أن مجرّد ترجمة الأفكار الحديثة ، ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصنوعة لا يؤمن

---

(١) هذا الشعر الحديث ص ٧٢ .

(٢) قرر ذلك أثناء مقابلة أجريت معه ، انظر : قضايا الشعر الحديث ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

النقلة الفكرية التي تتمّ عادة بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى .

إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تُخضع الفكر الجديد (المترجم قاموسياً) إلى نظام معانيها وتراكيبها الفكرية المهيمنة .

كيف إذاً (نُحدِّثْ) اللغة العربية ، ونجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث ، وترجمته بشكل يمكن فهمه وصياغته صياغة مستقلة ؟ .

في هذه المرحلة لا يتمّ هذا إلا بالتمكن من لغة (أو لغات) غربية وإتقانها بشكل يمكّن الباحث أو الناقد من الخروج كلياً من اللغة البطركية ، وفكرها المهيمن { كذا !! } .

إني أتحدث هنا عن حلّ سيكولوجي فكري لمشكلة سيكولوجية فكرية ، يخترق آفاق الذات الجماعية ، بتجاوز لغتها وفكرها ، بالخروج منها إلى موقع خارجها وخارج لغتها وفكرها ؛ لهذا ليس هناك مهرب لهذا الجيل إذا أراد أن يفكّر بوضوح وأن يعبّر عن فكره بعربية تحمل فكراً واضحاً ، من إتقان الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية إلخ .

فقط ببناء فكر خارج أسوار البطركية وقلاعها اللغوية يستطيع الفكر الناقد من تحرير لغته ، والتمكن من وسيلة للتعبير الذاتي المستقل .

في هذا يكمن صراع خفي عنيف ، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية .. ونظامها ، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر ، وتقيّده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية (في هذا النص ذاته مثال عن هذا الصراع) ، وهو الصراع ذاته الذي تجابهه الحركة النقدية ، في محاولتها صياغة خطابها النقدي بلغة تأبى النقد ، وتصرّ على مدلولاتها الغامضة ، والذي يتجسّد في هذا التوتر الغريب : فكر (يفكّر) بلغة أجنبية، ويحاول في أن الكتابة بلغة عربية .

شاء أم أبى يستمدّ الفكر العربي الناقد مفاهيمه من التجربة الأوروبية للحداثة بمفهومها الشامل »[1].

٢٠- وللحداثي عبد الرحمن منيف ثورة على اللغة العربية الفصحى ، أعني أنه يقرر ضرورة تمرد الحداثة على اللغة العربية ، وأكثر ما يقلقه ارتباط اللغة الوثيق بالدين ، وله في هذا كلام كثير ، منه قوله :

« من أكثر الأمور إشكالية في الحداثة العربية - اللغة ، فالقداسة التي تتصف بها اللغة العربية ؛ لارتباطها الوثيق بالدين ، وما يفرضه هذا الارتباط من نظرة وموقف ؛ ولثقل التراث الفقهي ، وسيادة علم الكلام خلال فترة طويلة ، جعل العرب يتعاملون مع اللغة بطريقة مختلفة عن تعامل شعوب أخرى مع لغاتها ، وإذا كان الدين بالنسبة للعرب أحد أهم الأسباب ، الذي حمى اللغة وحصّنها من أجل البقاء في مواجهة عوامل التآكل ؛ فإنه أضفى عليها في نفس الوقت نسقاً معيناً من النمو والتطور ، وهذا النسق إذا كان ممكناً ومقبولاً في مرحلة نهوض الأمة وحيويتها ؛ فإنه يصبح ثقيلاً وبطيئاً في مرحلة لاحقة .

فاللغة التي كانت في مرحلة صعود ، وقادرة على استيعاب الآخر، وعلى تلبية الحاجات المستجدة ما لبثت أن أصيبت بالجمود ثم بالتراجع في المرحلة اللاحقة ... . »[2].

ثم دعا الحداثيين إلى العمل على نشر ما أسماه « اللغة الوسطى، من أجل الوصول إلى لغة جديدة » ؛ لتكون « لغة التخاطب في المستقبل »[3].

---

(١) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٦٧، ٣٦٨ .

(٢) قضايا وشهادات ٢/٢٢٢ .

(٣) انظر : المصدر السابق ص ٢٢٣– ٢٢٥.

٢١- ويتحدث الحداثي وليد إخلاصي عن نفسه ونشأته الفكرية ، وكيف غيرتها الحداثة ، فيقول :

« ... ، في البداية كرهت قواعد النحو والصرف ، وكذلك مقاييس البحور الشعرية ، كنت أمتلئ غيظاً وأنا أُكْرَه على حفظ تلك القواعد والبحور وأرددها ، وبالرغم من أن النزعة الرياضية المنطقية والأذن الموسيقية ، هما اللتان نظمتا علاقتي بالقواعد اللغوية ، وجعلتا قبولي لهما أمراً يسيراً مع مرور الزمن ، إلا أن تخلّصي من إرهاب (المدرسيّة) بفضل الاعتماد على (التذوق) و (العقلانية) ، ورمي (الترداد الببغاوي) لكل القواعد الحديدية الصارمة ، والتي اعتبرت من المقدسات ، جعلني أكتشف في (الذائقة الجمالية) عقلانية ومنطقية أكثر مما في الالتزام المطيع للقوانين والقواعد .

وهكذا كان للحرية دورها في الوصول إلى الأجمل والأفضل ، وفي مثل هذا الأمر يكمن سر من أسرار الحداثة في الكتابة .

قد لا أكون مؤهلاً للاجتهاد في مواضيع النحو والصرف وما إلى ذلك من قواعد لغوية ، أظن في تطويرها إفساح المجال للحداثة أن تأخذ مجراها الطبيعي ، ولكني بت أمتلك شجاعة في اتخاذ القرارات بشأن التعبير عن الأفكار والصور بشكل جديد ، وبتراكيب لغوية تحاول أبداً أن تتحرر من سطوة الماضي والذاكرة ... »[1].

ثم ذكر أنه أفاد في ذلك من طه حسين ، ودريني خشبة ، وجبران خليل جبران ، وما ترجموه عن الثقافة اليونانية ، كما أفاد ممن سبقه إلى الحداثة ؛ ولهذا رفض اللغة العربية ، ورفض - كما يقول - «

---

(١) المصدر السابق ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

عبادة الماضي » ، ودعا إلى سلوك سبيل الحداثة في الشكل والمضمون [١].

وصدق محمد محمد حسين ، حين قال :

« وليس الخطر الكبير في الدعوة إلى العامية ، ولا هو في الدعوة إلى الحروف اللاتينية ، أو الدعوة إلى إبطال النحو وقاعد الإعراب ، أو إسقاط بعضها ، فالداعون بهذه الدعوات من صغار الهدامين ومغفليهم الذين ليس لهم خطر العتاة ممن يعرفون كيف يخدعون الصيد بإخفاء الشراك ، وكيف يستدرجون الناس بتزوير الكلام .

إن الخطر الحقيقي في الدعوات التي يتولاها خبثاء الهدامين ممن يخفون أغراضهم الخطيرة ، ويضعونها في أحب الصور إلى الناس ، ولا يطمعون في كسب عاجل ، ولا يطلبون انقلاباً سريعاً .

الخطر الحقيقي هو في قبول مبدأ التطوير نفسه ؛ لأن التسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده المتطورون ؛ ولأن التزحزح عن الحق كالتفريط في العرض ، فالذي يقبل التزحزح عن الحق قيد أنملة مرة واحدة يهون عليه أمثالها مرة ثم مرات ، حتى يسقط إلى الحضيض ، ومن اعتراه شك في حقيقة ما يراد بقرآننا وبلغته وبإسلامنا وكل تراثه فليقرأ قول طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) : (وفي الأرض أمم متدنية كما يقولون ، وليست أقل منا إيثاراً لدينها ، ولا احتفاظاً به ، ولا حرصاً عليه ، ولكنها تقبل في غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها ، وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخالصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي فيها صلواتها ...) ... » [٢].

---

(١) انظر : المصدر نفسه ٢١٥ - ٢١٧ .

(٢) حصوننا مهددة من داخلها ص ٢١٣ .

ويقول علي العناني :

« إن تغيير قواعد اللغة العربية ، صرفاً ونحواً ، بالوضع فقط ، أو بالوضع والإزالة معناه إحداث لغة جديدة بقواعد جديدة ، وهذه اللغة العربية الجديدة إن صح اتصالها بالعربية الحالية المدونة اتصال اللهجة بالأم ؛ فإنها تبعد عنها شيئاً فشيئاً حتى تختفي معالم الصلات بينهما أو تكاد ، وعندئذ تكون اللغة العربية الحالية من اللغات الميتة »[١].

---

(١) المؤامرة على الفصحى ص ٧ ، ٨ .

قصيدة النثر وخطورتها

وقد عني الحداثيون بما يسمى « قصيدة النثر » ، أو « الشعر المنثور » فأكثر الحداثيين لهم « أشعار منثورة » ، إن لم يكن كلهم .

بل إن بعضهم له دواوين كاملة من هذا النوع ، أمثال محمد الماغوط ، وأنسي الحاج ، وغيرهما .

ولكبيرهم ، أدونيس ، « قصائد منثورة » كثيرة جداً ، منها ديوان « التحولات والهجرة » .

قال فيه :

« الزمن فخار
والسماء طحلب ، ماذا تفعل ؟
أصير الرعد والماء والشيء الحي
وحين تفرغ المسافات حتى من الظل
أملؤها أشباحاً تخرج من الوجه والخاصرة .
وترشحُ بالحلم وذاكرة الشجر
وحين لا تواتيكَ الدنيا
ألهو بعينيَّ ليزدوج فيها العالم ... » [١].

وقال :

« نتحاور بالأرجل
بحبر المسام وكلماتها
فجأة
تجيء الصاعقة

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ١/٥٦٧ .

نستيقظ ويجري كلانا وراء رأسه

في حنين السكن والإقامة

وأمواج الركض

وراء الوطن الآخر .. الضائع الدائم »[١].

ويقول أنسي الحاج :

« أنتِ المدعوة

لكِ قدمان في الصَّدَى

وفندقٌ أعمى

وحذاء يطلّق بصمت التمثال

يتبدى ، والخلوةُ تحضُّ الشهوة

تضافرتْ وأصبحت النبعَ والنهرَ والبحرَ والعشبَ والرقاد »[٢].

وفي موضع آخر يقول تحت عنوان « حكاية الغول » :

« المدينة الحاضرة

جيب صادق

يتهدل لحم الليل

يتفسخ يتطاير محدوقاً

وشظايا نار

مدّها قحط السنوات

الساعة تنقر وجه الزّمن القادم

صدئت تلك الأرقام

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٢ .

(٢) مجلة شعر ع ٢٦ ، صيف ١٩٦٣م ، ص ١٣ .

وانحدر الميزان القائم »[١].

يقول أدونيس بأن عبارة (الشعر هو الكلام الموزون المقفى) ، «عبارة تشوّه الشعر ، فهي العلامة والشاهد على المحدودية والانغلاق ، وهي إلى ذلك معيار يناقض الطبيعة الشعرية العربية ذاتها ، فهذه الطبيعة عفوية فطرية انبثاقية ، وذلك حكم عقلي منطقي .

النتاج الذي كتب أو يكتب تطبيقاً لهذا المعيار وخضوعاً له ليس شعراً ، وحق الشعر علينا هو أن نسقطه من ديوان العرب ؛ بذلك نظهر البعد الشعري العربي الأصيل الذي طمسه النقد ، ونعيد إلى الحساسية الشعرية العربية مكانتها الخاصة في التعبير عن الإنسان والعالم »[٢].

والحقيقة أن ما يسمونه « الشعر المنثور » ، أو « قصيدة النثر» ونحو ذلك ، ليس شعراً ، ولا يعترف به الشعر العربي ؛ فالعرب يعدونه نثراً، إذ هو لا يملك أي مقوم من مقومات الشعر ، « بل إن خطب أكثم بن صيفي ، وقسّ بن ساعدة ، ورسائل الجاحظ ، وابن العميد ، ومقالات الرافعي ، ورسائله في وحي القلم ، وحديث القلم ...... كل هذه فيها من التقسيم والإبداع الفني والأصالة اللغوية ، والحلية الشكلية أكثر بكثير مما في هذه القصائد النثرية ، ومع ذلك لم يدّع أي من أصحابها أنها شعر ؛ لأن شعرنا العربي عبر القرون له طابع مميّز ، وشخصية واضحة ، تُميّزه عن النثر ، مهما كان النثر فنياً »[٣].

وإن الادعاء بأن هذا النثر شعر سيفتح باباً للملاحدة ، من

---

(١) من ديوانه زمن القهر والغضب ص ٣٢ .

(٢) مقدمة للشعر العربي ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٣) انظر : جناية الشعر الحر ص ٢٤ ، ٢٥ .

الحداثيين ، وغيرهم ؛ ليزعموا أن القرآن شعرٌ وهو ما نفاه الله تعالى عن كتابه ، ورسوله – ﷺ – .

قال تعالى : (وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) [١].

وقال عن رسوله محمد – ﷺ – : (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إنْ هو إلا ذكر وقرآن مبين) [٢].

يقول أحمد فرح عقيلان :

« إن ادعاءهم بأن هذا اللون شعر ، سيتبعه ادعاء خطير جداً ؛ لأن القرآن الكريم له من الإيقاع أكثر مما لهذه القصائد المنثورة ، فإذا اعتبرنا هذه المقطوات شعراً فسوف يأتي من الملاحدة من يقول إن القرآن شعر ، وقد يكتب آيات وكلمات من القرآن ، بعضها تحت بعض ، ثم يحكم أنها كالشعر المنثور ، مع أن الله – جل وعلا – نفى أن يكون القرآن شعراً ، أو أن يكون محمد – ﷺ – شاعراً ... » [٣].

بل لقد فعل بعض الحداثيين ذلك ، يقول الحداثي السعودي عبد الله الصيخان :

« وطني صار نخلتين
سقط السيف منهما
صار زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار » [٤].

---

(١) سورة الحاقة ، الآية ٤١ .

(٢) سورة يس ، الآية ٦٩ .

(٣) جناية الشعر الحر ص ٢٥ .

(٤) هواجس في طقس الوطن ص ٣٠ .

ويقول الحداثي المصري أمل دنقل :

« والتين والزيتون

وطور سينين ، وهذا البلد المحزون

لقد رأيتُ يومها سفائن الإفرنج

تغوص تحت الموج ... » [١].

بل قد صرح بعض الحداثيين بأن القرآن كتاب شعر - على حد زعمهم الذي أبطله القرآن - ويستدلون على ذلك بأن « العرب في الجاهلية وبدايات الإسلام كانوا يعدون القرآن شعراً » [٢].

ولأدونيس « قصيدة » قال فيها :

« حم الّم

حيث أفْرِغُ قلبي من أخبار الغير

أمحو الحدود ...

ولست أنا من ينطق بها

بل

حم الّم

ولستُ أنا من يكتب » [٣].

وتقول اعتدال عثمان ، تحت عنوان « الزمرد تمرد » ، وهي قصة رمزية غامضة :

« هل أتاك حديث الجنود »

---

(١) الأعمال الشعرية الكاملة ص ٢٥٨ ، وانظر : ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢) انظر : الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ص ٧١ .

(٣) مفرد بصيغة الجمع ص ٢٨ .

إنهم لا يرجعون
قالوا :
(إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض)[١]
قالوا :
ياذا النون المصري فاقم لنا سداً لا يتسطيعون له نقبا .
قلت : يا عبد الناصر نيران الحرب تثقب جدار القلب .
(فـلا أقـسـم بالشـفق ، والليل ومـا وسق والقـمـر إذا اتسق ، لتركبن طبقاً عن طبق)[٢].
سورة الإنشقاق ينشق لها قلبي »[٣].

---

(١) سورة الكهف ، جزء من الآية ٩٤ .

(٢) سورة الإنشقاق ، الآيات ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

(٣) مجلة إبداع ، ع ٤ ، إبريل ١٩٩١م ، رمضان ١٤١١هـ ، ص ٦٦، ٦٧ .

الفصل الرابع

آثار انتشار المفاهيم الحداثية فى العالم الإسلامى ووسائل مقاومتها ٠

آثار الحداثة في العالم الإسلامي

تبين لنا خلال هذا البحث أن الحداثة بدأت في العالم العربي منذ ستين سنة تقريباً ، وفي الجزيرة العربية منذ خمس وعشرين سنة تقريباً .

وبما أن الحداثة اتجاه ثوري كثف جهوده خلال هذه المدة في نشر دعاواه التمردية على تراث المسلمين وواقعهم عبر وسائل كثيرة ومركزة دون رادع ؛ فإن هذه المدة كافية لظهور آثار سيئة لها في العالم الإسلامي .

وإنما الصعوبة في دقة تحديد ومتابعة تلك الآثار ، وتميزها عن غيرها من آثار الاتجاهات الأخرى كالماركسية والعلمانية والبعثية ، ونحوها، وبخاصة تشابه تلك الاتجاهات مع الحداثة في كثير من وسائل نشرها ، بل وفي بعض آرائها .

لا سيما وأن الحداثيين يتفقون على رفض القديم والثابت ، والمعروف ، وضرورة التمرد عليه ؛ لتحويله وتغييره ، ثم يختلفون في البديل ، فبعضهم ، بل أكثرهم يلتزم الماركسية ، التي هي أقرب المذاهب إلى الفكر الحداثي ، وبعضهم يلتزم الوجودية ، وفريق آخر الفوضوية، والعبثية غير المنتمية ، إلى غير ذلك من مذاهب التذبذب والضياع .

ويخشى على من يتحدث عن آثار الحداثة أن يقع في التكلف فيدخل فيها ما ليس منها .

والمتأمل في سير هذا المذهب الثائر وأفكاره ودراساته المستقبلية، يجزم بأن آثارها عظيمة الخطورة على دين الناس وأمنهم وسلطاتهم .

وأنها ستظهر بشكل سافر ، إن لم يقيض لها من ولاة أمور المسلمين وعلمائهم من يردعها .

والخلاصة أن آثار الحداثة كثيرة ، واختلاطها بآثار مثيلاتها ،

وبخاصة الماركسية والعلمانية والبعثية والوجودية ، موجود ، وآثارها في المستقبل - بعد دراسة تخطيطها وسيرها - أكثر وأشد خطورة وتميّزاً .

ولهذا فإني أجمل آثار الحداثة هنا ، مع اعترافي بالتقصير والاختصار ، وحاجة الموضوع إلى متابعة أكثر ، وهو ما أسعى إليه الآن وفي المستقبل -إن شاء الله - ؛ لأكون على بينة ودقة أكثر .

الأثر الأول - إشاعة الفوضى العقدية والثقافية في العالم الإسلامي ، بين كثير من القارئين ؛ لأن الصحف والمجلات والكتب التي تخاطب الشباب كثير منها منطلقاته حداثية ، ثائرة على العقيدة القويمة ، وبخاصة أن تلك المقالات الحداثية تدغدغ عواطف الشباب وأدعياء الثقافة والمبتدئين بعباراتها « الأدبية » و« الإبداعية » ، المبطنة بتمرد على المعتقد الصحيح ، والقيم النبيلة .

ومن ثَمَّ تأثر شباب المسلمين وناشئتهم بالفكر الحداثي الثوري ، فأصبحنا نقرأ ونسمع لشباب صغار جرأة عظيمة في نقد العقيدة والأحكام الشرعية واللغة العربية والعلماء ؛ وذلك في بعض الصحف والمنتديات والمهرجانات ونحوها .

وقد يقول قائل بأن مقولات الحداثيين غامضة ورمزية ، وغثاء ، وأنهم منغلقون على أنفسهم ... وأنهم في واد ، والناس في واد آخر ، وبالتالي فلا يمكن أن يستجاب لهم ، أو أن يتبعهم أحد ... إلخ .

نعم أسمع أحياناً من يردد مثل هذا الكلام عن حسن نية في الغالب ؛ ولهذا فإنني أذكرهم بما يفعله الحداثي سعيد السريحي ، والذي عبر عنه بقوله :

« إنني في السنين الأخيرة أركض من جدة إلى جيزان إلى

القصيم ، إلى الداخل إلى الخارج ؛ حتى أقدم قراءات نقدية لأدب الشباب »[١] !! .

ولقد تتبعت كثيراً من الصحف والمجلات والأندية والمهرجانات واللقاءات الأدبية والثقافية ، فتبين لي أن أثر الحداثيين جدّ خطير على عقيدة المسلمين ، وذلك أني رأيت أنهم خدعوا كثيراً من الناس ، وبخاصة الشباب ، ذكوراً وإناثاً ، فاتبعوهم على مذهبهم ، وهم صغار لا يفقهون أهداف الحداثة ومقاصدها ، فكم قرأت وسمعت لشباب صغار جهّال ، يتجرأون على نقد أحكام الشرعية ولمز العقائد « الموروثة » ، والقدح بالأئمة والعلماء ، « أصحاب الكتب الصفراء » ، بينما يدعون إلى الاقتداء بأئمة الحداثة وقادتها ، الذين هم في نظرهم « الطبقة المثقفة » و« النخبة » و« الصفوة » .

لقد رأيت شباباً صغاراً لا يستهان بعددهم يحضرون بعض الندوات الحداثية ، ويعجبون بما يقال فيها ، مما يدل على عمق الأثر في نفوسهم من أولئك الحداثيين الذين ربوهم تدريجياً على محبة مذهبهم الباطل، بل إنه يفسح المجال – في بعض المنتديات – لمشاركات الشباب « الإبداعية»، فيلقون ما كتبوه على منهج أساتذتهم الحداثيين ، فيسمع منهم « الرفض » و« التمرد » ، وضرورة « تجاوز النمطي والسائد » ، وفوق ذلك اللمز والغمز بالمسلّمات العقدية .

واقرأ – مجرد مثال – ما كتبه كويتب غر صغير في إحدى الصحف المحلية يقول :

« هل يخاف أستاذ الجامعة من الجديد والطارئ ؟ هل يخشى الرأي الآخر ؟ في ظل المكرّس والسائد والمنصوص عليه ؟ ... .

ولكن من أين لي وقلة من الزملاء أن نحظى بهذه النومة الهنيئة ،

---

(١) انظر : الحداثة في ميزان الإسلام ص ١٢١ .

من أين لي ذلك ، وقد عرفت طريقي إلى زكي نجيب محمود ، والجابري ، وأحمد كمال زكي ، والغذامي ، ومجلة فصول ... »[١].

وهذا نتاج تربية الحداثيين لهم ، وأثر من آثار الغزو الحداثي ، الذي يسعى الحداثيون إلى تمكينه من نفوس الناس ، وصرفهم إليه .

وتأمل ما ذكره الحداثي عبد الله الغذامي ، ملخصاً ما يسعون إليه ، حين قال :

« أنا لا أطالب بالتنازل عن البعد الفلسفي للثقافة النقدية ، هذا شرط أساسي جداً ، وأعتقد أن أخطر الممارسات الثقافية المفقودة في ثقافتنا العربية هي البعد الفلسفي .

ونحن بحاجة إلى أن ندرب الناس على التفكير الفلسفي ، ولكنه لن يصل الناس إذا ظل متعالياً عليهم ، وسيصلهم إذا حاول أن يداخلهم في شأنهم اليومي ، في فعلهم المباشر ، وهذه في زعمي قضية تستأهل على الأقل أن نجرِّبها ... .

فالأزمة الثقافية والحضارية التي تعيشها الأمة العربية تتطلب من كل إنسان لديه قسط من المعرفة والثقافة أن يندمج في الجماهير ، أن يضع الجماهير هدفاً أمام عينيه ... .

هل نستطيع أن نتمسك بالبعد المعرفي والفلسفي للنظريات والمناهج بكل مكتسباتها ، وفي الوقت ذاته نتمسك بالناس أيضاً ... ، أعتقد أن المهمة المطلوبة للنقد اليوم هي أن يقيم هذه المعادلة ... ، لقد جرَّبنا النقد الجماهيري في الستينات ، والنقد النخبوي في الثمانينات ، فهل نستطيع في نهاية هذا القرن أن نمد أيدينا إلى الناس ، وأن نجعل الناس

---

(١) صحيفة الرياض ع ٩١٩١ ، ١٤١٤/٣/٦هـ ، ص ٧ .

يمدون عقولهم إلينا ، وأعتقد أن هذا هو على الأقل شيء يحسن أن نجربه ... .

إن الجمهور كائنات حية لها عقول ، وتستطيع أن تفهم إذا قدمت لها المعرفة تقديماً يستثيرها ، المشكلة هنا أننا لا نقدم ما يثير الجماهير ، لا نقدم طبقاً شهياً قابلاً لأن يُشتهى من الناس ، نحن نقدم أطباقاً لا يستسيغها إلا فئات خاصة جداً ، بقي أن نقدّم المعرفة للناس ، والناس سيكونون حينئذٍ مطالبين بأن يندمجوا ؛ لأن الناقد قرر أن يدخل في صفوفهم »[1].

الأثر الثاني – إيجاد طبقة معزولة عن المجتمع ، سياسياً وعقدياً، فالنظام المطبق في البلاد لا يعجبها ، بل – كما هو المنهج الحداثي – ترى ضرورة رفضه والثورة عليه .

والعقيدة الموروثة والشريعة المألوفة لا تخضع لها ، ولا ترضى بها ، بل لابد من التمرد عليها وتخطيها .

والواقع كله رجعي متخلف ، في سياسته وعقيدته وأخلاقه وأعرافه ، يجب تجاوزه بعد تهديمه .

فهذه الطائفة ، أو الطبقة ، عنوانها القلق الدائم ، والإحساس بغربة زمانية ومكانية وفكرية – أي عقدية وشرعية وخلقية – .

هذه الغربة سببها الشعور بضرورة الانفصال عن سياسة الدولة ، وعلم العلماء ، وقبل ذلك العقيدة الموروثة ، السائدة والمعروفة .

فهي في السياسة تتطلع إلى سلطة فوضوية لا تحرم محرماً ، ولا تمنع قولاً ، أو عملاً ، بل إنهم يرفضون السلطة تماماً .

وفي العقيدة ، تتطلع إلى فلسفة وضعية حديثة ، غربية ، أو على منهج الفلسفات الغربية ، لا تؤمن بدين ، ولا تصدر عن « تراثية قديمة »[2].

---

(١) مجلة الحوادث ٢٩/١٠/١٩٩٣م ، ص ٦٧ .

(٢) ينظر في هذا : حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ص ١٨٥ –١٨٧ ، و ص٤٣ – ٦٤ .

وفي الأخلاق والسلوك ، تسعى إلى العبثية والحرية الجنسية ؛ حيث لا يبقى « شيء محرم في العقل الحداثي » .

ثم إن هذه الطبقة تسعى جاهدة إلى التغلغل في وسائل التربية والتعليم والإعلام والتوجيه في بلاد المسلمين ؛ لتربية الأجيال على منهجها الغريب .

ولا تمانع هذه الطبقة من استعمال « لغة التراث » للوصول إلى « جماهير الناس » ، ومن ثم تربيتهم على المنهج الحداثي ومبادئه ، بل إنهم يوصون بعضهم بذلك ، وتأمل قول الحدزاثي اليساري حسن حنفي :

« الخطاب الإسلامي يعرف كيف يقول وكيف يتكلم ، إنه يستعمل لغة القرآن والحديث ، وهذه اللغة - كما تعلمون - هي جسر الإعلام ، والمشائخ تلهب مشاعر الناس ، إلا أن هذا الخطاب لا يعرف ماذا يقول ، لا يتكلم ، لا في تحرير الأرض ، ولا في العدالة الاجتماعية ، ولا في الحريات العامة ، ولا في القهر الاجتماعي ، ولا في الفقر ، ولا في الغنى : أي أنه فارغ المضمون .

أما الخطاب العلماني فإنه يعرف ماذا يقول ، يتكلم في قضايا الواقع ، والمجتمع والحرية والقهر ، والعدالة ، لكنه لا يعرف كيف يقول ؛ لأنه لا يستعمل لغة التراث ، وبالتالي لا يصل إلى جماهير الناس ، فمرة يستخدم الماركسية ، ومرة الليبرالية .. ومرة جون ستيوارت ، ومرة القومية... ، وهل هناك نموذج أوضح من عبد الناصر ؟ لقد انتهى ؛ لأنه لم يستعمل الخطاب الإسلامي إلا للدعاية وضد الإخوان ، أنا في حقيقة الأمر أبحث في خطاب يعرف كيف يقول ، ويعرف ماذا يقول في آن واحد ، ليس المهم التوفيق ، فالتوفيق مدانٌ علمياً ، أما بالنسبة لي ، فإنني أعتبر أن البحث العلمي ، والعمل السياسي هما شيء واحد »[١].

---

(١) ندوة مواقف - الإسلام والحداثة ص ٢٢١ .

« ... ، إن الخطاب الإسلامي يبدأ من النص استنباطاً ، ويكيِّف الواقع طبقاً للنص ، أما الخطاب العلماني فإنه يبدأ من الواقع استقراءً ، وبين تاريخية النص ، وفي حقيقة الأمر إنه خلاف في الروح العلميه ، هؤلاء تعلموا ذلك ، أن النقل أساس العقل ، وهؤلاء رشديون { أي نسبة لابن رشد} فلاسفة تعلموا أن العقل أساس النقل ، وأنا أضيف الواقع أيضاً ، ومن ثم فإن ثلاثية الوحي والعقل والواقع التي أضيفها في هذه الوحدة الرئيسية هي أساس الفكر والعلم والحداثة ... إلخ ، وبالتالي فهو خلاف في المنهج ، فليعذر كل منا الآخر ، الأخ العلماني يقول للسلفي أنت تقول النص ، ولكن النص واقع يتحرك بدليل أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والأخ السلفي يقول للعلماني : أنت تريد الواقع ، ولكن الوحي جاء من الواقع .. الخلاف نفسه ومن ذا الذي يكسب من الخلاف وشق الصف الوطني ؟ الحاكم ، فهو يضربهما كليهما ، هذا مرة ، وذاك مرة أخرى ... »[1].

الأثر الثالث – انخداع بعض المنتسبين للدعوة الإسلامية ، من العقلانيين وأمثالهم ، ببعض دعاوى الحداثة ، المتمردة على النصوص الشرعية ، والالتزام بها ، وتقديمها على الأهواء وآراء العقول .

ولا شك أن للحداثيين إفادة عظمى من العقلانيين المنتمين للإسلام [2].

وخذ مثالاً على ذلك ما كتبه فهمي هويدي ؛ دفاعاً عن أدونيس – أحد كبار الحداثيين – ، إذ ردّ على علماء اليمن الذين نقدوا أدونيس ، وحذروا منه وأتباعه .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ .

(٢) انظر : – مثلاً – ندوة مواقف الإسلام والحداثة ص ١٥٠ فما بعدها والندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ص ٩١ – ١٣٦ .

وكذلك انخدع بشبههم بعض الأدباء والمثقفين من غير الحداثيين، حتى أصبحوا في حيرة، واضطراب في آرائهم في الحداثة، وقد تنبّه إلى هذا الحداثيون أنفسهم، وحاولوا كسب أولئك الأدباء والمثقفين، وإظهار ما يرضونه تقيّة وتسترا.

الأثر الرابع - الجرأة على نقد السلطات الحاكمة في العالم الإسلامي، والقدح في حكّام المسلمين، وبخاصة من يُحكّم شيئاً من الإسلام.

وذلك أن من أصول الحداثة إلغاء السلطة، سواء أكانت سلطة «نصوصية» - أي نصوص الكتاب والسنة - أم سلطة العلماء، أم السلطة السياسية الحاكمة؛ فإن الحداثيين - كما هي أقوالهم الكثيرة - لا يقر لهم قرار إلا بالثورة على السلطة الحاكمة؛ لأنها - كما يقولون - «تتعارض مع الحرية»، وتؤدي إلى «الاستبدادية»، أضف إلى ذلك أنهم يرون أن الحكام المعاصرين «رجعيون»، و«متخلفون»؛ لأنهم غير حداثيين - وربما استثنى كثير منهم الحاكم البعثي صدام حسين، الذي هو على مذهب بعثي يلتقي مع الحداثة في كثير من مبادئها.

ولا ننسى أن الحداثيين يسعون إلى تربية أتباعهم على الاتجاهات الثورية والمنحرفة، أمثال الخوارج والقرامطة وسائر فرق الباطنية.

وكثير من الحداثيين يرى ضرورة العمل المرحلي لصالح الثورة الحداثية، فينافق الحكام، ويداهنهم، ويثني عليهم بلسانه، وهو أشد الناس عداوة لهم، وذلك من أجل الوصول إلى المناصب العليا، والمراكز الفاعلة في الدولة، فإذا ما تحقق لهم ما أرادوا، وأحكموا سيطرتهم، قاموا بثورتهم [١].

---

(١) انظر: على سبيل المثال: العرب والفكر التاريخي ص ٢١، ٣٥.

أما بعض الحداثيين فإنه لا يرى النفاق مع الحكام ، بل لابد من الخروج عليهم ، والتمرد على قوانينهم ، وهذا يقول به كثير من قادة الحداثة ، أمثال أدونيس ، وعبد الوهاب البياتي ، وعبد الرحمن منيف ، وغيرهم .

ولقد برز هذا الأثر على متبعي الحداثة ، فنراهم - مثلاً - في الجزيرة العربية يحرصون على الدعاية لكتاب « مدن الملح » للحداثي عبد الرحمن منيف ، الذي عرف عنه ، وبخاصة في كتابه المذكور ، وفي غيره ، تمرده على تأريخ بلاده وقادتها .

كما أننا نقرأ بين آونة وأخرى قدحاً في العلماء وطلبة العلم ، ومحاولة لتشويه سمعتهم لدى الناس ، وهذا من أساليب الحداثيين في صد الناس عن العلماء ، وبالتالي عما يحملونه من دين وعلم ، إلا أن هذا العمل لم يقتصر على الحداثيين ، وإنما تأثر بهم الصغار والجهلة فتجرأوا على الشرع وحملته .

فالحداثيون لهم أثر عظيم في إثارة الناس للمطالبة « بالتغيير » ، والمناداة بالديمقراطية ، أو غيرها من المسميات المستوردة ، وذلك أنهم يرون أن « التطور الثقافي » مرهون بالثورة السياسية ، والتي لا تتم إلا بعد إثارة الناس على السلطة ، إلى جانب العمل « الثقافي » أي الحداثي من أجل الهدم والبناء ، هدم السائد والمألوف ، وبناء الثورات المتتابعة .

يقول الحداثي المصري محمود أمين العالم :

« ولهذا فلا حداثة في بلادنا العربية بغير خوض معركة الديمقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية وكسبها وتنميتها إلى أقصى حد »[1].

ولهذا يقول رفيق رؤوف :

---

(١) مفاهيم وقضايا إشكالية ص ٨٢ .

« إن الوعي الثقافي مرتبط أصلاً بالوعي السياسي ، وإذا كان دور الحركات السياسية التقدمية هو الهدم والبناء من جديد ؛ بغية خلق عالم أسمى وأفضل ؛ فإن دور الأدب الحقيقي هو النقد والمعارضة والتنبؤ ، والعمل على تغيير المجتمع والعالم ، والتقدم بهما عن طريق إعادة خلقهما فنياً ، وهكذا كان الحال بالنسبة لحركة الشعر العربي الحديث ... ، إن العالم العربي يعيش عصر الثورة ؛ لأن الثورة هي الإطار العام الذي يحدد طابع هذا العصر، على المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية ، والشاعر فرد من الناس يعيش داخل هذا الإطار وينفعل به ، فتنعكس الثورة فيما يبدع من شعر ، إن الشاعر يجسم نبض الثورة في هذا العصر دون أن يتلاشى فيه نبضه الخاص ... .

إن هذا الإطار الثوري لعصرنا في حركة دائمة نحو بلورة شكل محدد للحياة والمجتمع »[١].

ثم ذكر أن جيل الحداثة « التهب حماساً في شتى بقاع الأرض العربية مطالباً بالتحرر السياسي ، والتغيير الاجتماعي »[٢].

فالحداثيون ، إذن ، أصحاب ثورات سياسية دائمة ، وتمردات اجتماعية لا تنقطع .

وهذا ما فعلوه في المملكة العربية السعودية ، عندما قاموا بمظاهرة عنيفة ، مطالبين بتحرير المرأة السعودية المسلمة من شرع الله سبحانه وتعالى ؛ فكانت ثورة على تعاليم الشرع الحنيف ، وتمرداً سياسياً على نظام الحكم في المملكة .

---

(١) مجلة الآداب ع ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٩م ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

وقد حدث هذا في يوم الثلاثاء ١٩ ربيع الثاني من عام ١٤١١ هـ بمباركة وتخطيط من قبل العلمانيين والحداثيين وسائر دعاة الفتنة والتغريب، فجعلوا في الواجهة نساء ، والرجال من خلفهم يخططون ويدبرون ، تنفيذا لما استوردوه من أفكار ثورية من اليهود والنصارى وسائر الكفار الذين لا يرضيهم أن تحكم هذه البلاد بشرع الله – جل وعلا – .

ولهذا أيد العلمانيون والحداثيون وأمثالهم من المملكة وغيرها تلك المظاهرة ، ودافعوا عنها وعن القائمات بها [١].

وقد ذكر رفيق رؤوف أن من أسباب تمكن الفكر الحداثي الثوري في العالم العربي أموراً ، منها :

« أولاً – دراسة تجارب الشعر الغربي ، ولا سيما الفرنسي والانجليزي ، والتأثر بتياراته المختلفة .

ثانياً – تسرب الفكر الاشتراكي عامة ، والماركسي خاصة إلى العالم العربي ، وكفاحه من أجل التحرير والتجديد وربطه بينهما .

ثالثاً – سقوط الوجود العربي التقليدي ، وزوال صفة القداسة عنه ، ذلك أنه سقط سياسياً ، وسقط اجتماعياً ، وسقط فكرياً » [٢]، وهذا ما يسعى إليه الحداثيون .

ولهذا يقول الحداثي كمال أبو ديب :

« الحداثة في جوهرها هي التعبير الأسمى عن نزوع الإنسان إلى رفض السلطة » [٣].

---

(١) انظر : – مثلاً – أزمة الخليج محاولة للفهم ص ١٢٥ وما بعدها ، ومعركة جديدة في قضية المرأة .

(٢) انظر : مجلة الآداب ع ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٩م ، ص ٥٣ .

(٣) مجلة فصول م ٤ ، ع ٤ ، ج١ ، ١٩٨٤م ص ٣٧ .

ويدعو الحداثي السعودي عبد الرحمن منيف إلى الثورة على جميع الأنظمة العربية ، وبث روح الثورة بين الشعوب العربية ، وبخاصة الشباب منهم ، وقال بأنه يفعل ذلك عن طريق رواياته الرمزية حتى لا يتعرض « للقمع والسجن » ، وحتى يصل هذا المفهوم الثوري إلى جميع طبقات الشعب بسهولة [١].

الأثر الخامس - ومن آثار الحداثة تجرؤ بعض النساء على الأحكام الشرعية ، بنقدها ، والخروج عليها ، وحجتهن في ذلك أقوال الحداثيين وشبههم .

فأصبحنا نقرأ ونسمع من ينادين برفض الحجاب ؛ لأنه رمز العهود المظلمة ، والعصور الوسطى ، ويطالبن بالحرية والاختلاط ؛ لأنهما علامة التقدم والتحضر ، وأن الفكر الحديث يوجب التمرد على العادات والتقاليد القديمة ، الموروثة عن أصحاب الكتب الصفراء..

بل تجرأت بعض النساء وعملت بما يدعو إليه الحداثيون من تبرج وسفور واختلاط ، حتى سمعنا وقرأنا عن المهرجانات الحداثية المختلطة في كثير من دول العالم الإسلامي ، وقد يمثل هذه البلاد نساء كاسيات عاريات، متبرجات سافرات ، كما حدث ذلك في مهرجان المربد بالعراق ، ومهرجان الشعر بالكويت ، وغيرهما [٢].

ومن ذلك الأثر انتشار الكتابات النسائية ، التي تحمل مخالفات عقدية ، وتنطلق من منطلقات حداثية تمردية ، وهي كثيرة ، بل وفي بعضها قلة أدب وسوء خلق ، تعجب من جرأة كاتبتها .

---

(١) انظر : المصدر السابق م ١١ ، ع ٣ ، خريف ١٩٩٢م ، ص ١٨١-١٨٨.

(٢) انظر: صحيفة الوطن ع ٤٠٤١ ، ١٤٠٦/٩/١١هـ ، ص ٢٥ .

اقرأ – مثلاً – ما كتبته فوزية أبو خالد ، إذ قالت لمن سألها عن سبب غياب صوتها الشعري :

« من البدء سأختلف معك ، سؤالك ليس سؤالاً تقليدياً ، ولكنه سؤال طبيعي ، في مناخ يخاف مواجهة الطبيعة ، ويحتمي منها بالقوانين، ونذر الصبايا ، وتعاويذ الكهنة ... .

سؤال جميل كتجريب الأطفال تحت نبيت الدرج ، أو على السطوح، لاكتشاف سر همهمة الليلة السابقة ، والود المفاجئ بين الكبار ، بعد كل سباب النهار » !! [1].

ويستشهد على هذا الأثر بما حصل في الرياض من بعض النسوة، كما أشرت إلى ذلك في الأثر الرابع .

وتقول الحداثية فاطمة المرنيسي :

« وأنا أنضم إلى (خالدة سعيد) في طرحها للحل ، وهو إعادة رسم خارطة المقدّسات ، وهذا هو ما فعله الغرب ؛ لأنهم فرّقوا ما بين الإيمان والخضوع ، وفي رأيي أن الإيمان عقيدة ، أو قضية شخصية ، واختيار شخصي ، ولكن الخضوع للسلطان يختلف تماماً عن الإيمان ، فالإيمان لا علاقة له بالسلطة السياسية » [2].

وقد كانت الحداثية خالدة سعيد تتساءل عن حل مشكلة الحداثة في العالم الإسلامي ، وكان من الحلول «حذف الإسلام » ، إلا أنها رأت أن « حذف الإسلام » صعب ، والسعي إليه مطلوب ؛ لأن الإسلام « بنية عميقة راسخة » في نفوس المسلمين ؛ ولذا فمن الصعوبة حذفه « ولو قام في البلاد

---

(١) صحيفة عكاظ ع ٧٤٨٢ ، ١٤٠٧/٤/٢١هـ ، ص ٩ .

(٢) ندوة مواقف – الإسلام والحداثة ص ٣٩٩ ، وانظر : ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .

العربية أتاتورك جديد » ، أما الحل عندها هو « إعادة رسم خارطة المقدّسات ... » [١].

ثم قالت فاطمة المرنيسي :

« الحداثة ليست هي ثقافة النخبة ، بل أصبحت ثقافة الشعب... لقد كنت حتى السنوات الأخيرة امرأة منسية ، امرأة مسكينة تكتب وتكتب بالفرنسية ، وهي غربيّة ومغرّبة ... إلخ ، ولكنني أصبحت بغتة صوتاً غريباً يفجع الإسلام ويفجر قنبلة ، كيف تحولت من ١٩٪ إلى ٨٦٪ حيث كنت بليدة ، وأصبحت قنبلة فظيعة ... ، إن شبابنا يستمعون إلى إذاعة (ب . ب . س) القسم العربي ، ويتطلعون إلى الأفكار ويقرأون شعر أدونيس ... » [٢].

ولهذا يقول الحداثي المصري محمود أمين العالم « ولا حداثة بغير تحرير المرأة من كل القيود التي تقيد جسدها وفكرها وحياتها » [٣].

ويفتخر الحداثي الجزائري رشيد بوجدرة بأن الحداثة أدت دورها في تحرير المرأة ، فأوجدت اتجاهاً « يقول بحق المرأة في العمل ، والوجه السافر » ، بل أكد أن الحداثة أثرت حتى على بعض « الاتجاهات الأصولية » ، ثم قال :

« إذن حين يقبل الأصوليون بأن تسفر المرأة عن وجهها فذاك ولا شك خطوة إلى الأمام » [٤].

الأثر السادس – ومن آثار الحداثة إعلان شأن الفرق الباطنية ،

---

(١) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٩ ، ٤٠١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٨ .

(٣) مفاهيم وقضايا إشكالية ص٨٢ .

(٤) انظر : رأيهم في الإسلام ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

والفلسفية ، والصوفية ، والمعطلة على اختلاف مذاهبها ؛ وذلك لأن الحداثيين يبذلون وسعهم في دراسة تاريخ المسلمين وإبراز تلك الفرق والفلسفات المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة ، وإعلان شأنها بوصفها ظواهر « حداثية » تمردت على الموروث والسائد والمألوف ، في العقيدة والشريعة .

وهذه التصورات والمبادئ الخطيرة تلقى على الشباب والناس بعامة في المنتديات والمهرجانات والصحف والكتب ، والوسائل الأخرى ، ويتلقفها شباب المسلمين على أنها حقائق ، ويتغنون بها ، بل وتلتبس هذه الأمور على كثير من الكتاب والمثقفين ؛ إذ أنهم لا يسمعون عبر تلك الوسائل إلا صوت الحداثيين المتبنين للأفكار الباطنية ونحوها [١].

بل إن بعض الصحف والمجلات العربية يقوم على تحريرها طائفة من الباطنيين والفرق الضالة ، وحتى في بلاد الجزيرة العربية قد تغلغل بعض الرافضة في بعض الصحف والمجلات والوسائل الأخرى .

الأثر السابع – ومن آثار الحداثة تغلغل كثير من الحداثيين في وسائل التربية والتعليم والإعلام في العالم الإسلامي ، وبالتالي يوجهون الناس حسب مناهجهم الحداثية وأفكارهم .

ومن ثَمّ يبعدون رأي كل ناقد لهم ، وبخاصة من العلماء وطلبة العلم ، من أصحاب الفكر القويم ، والعقيدة السليمة ، وإن أُحرجوا ، فتحوا باباً ضيقاً لبعض الفتاوى والمقالات القصيرة ، التي لا تنقدهم ، وفي أيام محددة أيضاً ، هذا ما قد يوجد في بعض الوسائل ، وهناك من لا يسمح للصوت الإسلامي أبداً .

بل إن من الآثار الخطيرة ، تغلغل بعض الحداثيين في بعض

---

(١) يراجع الباب الأول من هذا البحث ، فصل الجذور والمصادر – المصدر الباطني .

الأقسام الأدبية والفلسفية ، ونحوها ، في بعض الجامعات في العالم الإسلامي ، ومن ثم يقربون أمثالهم ، ويبعدون أصحاب الفكر الأصيل والمعتقد القويم .

وبالتالي يقررون على الطلاب الكتب الحداثية ، من تأليفهم وتأليف غيرهم من الحداثيين ، وللقارئ أن يتصور الأثر العظيم في الناشئة التي تتربى على تلك الأفكار الحداثية .

بل إن كتب الحداثيين تقرر على طلبة المراحل الدراسية المختلفة ، وفي بعض الدول يقتصر الأمر على مقالات حداثية تدخل ضمن المقررات الدراسية [١].

وقد قال أدونيس لأحد محدثيه :

« كن معي ... وأستطيع أن أجعل مقالاتك تنشر في أية صحيفة أو مجلة تريدها ، ولا تضطرني أن أغلق في وجهك حتى زوايا بريد القراء في أي صحيفة » [٢].

وتأمل قول الحداثي المغربي عبد الله العروي :

« ومن النقاط التي قررتها مراراً ، والتي تناقش بعنف ، القول إن مهمة المثقفين العرب الآن ، ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة ، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي ، الذي أهمل منذ عقود ، وترك بين أيدي السلفيين ، وإن أضمن سبيل لإخفاق السياسي هو إهمال المعركة الأيديولوجية ... .

الواقع أن إهمال المعركة الأيديولوجية جعلها اليوم على رأس

---

(١) انظر: التراث والحداثة ص ٤٥ ، ١٤١ ، ١٦١ .

(٢) مجلة الشرا ع ٣٩٩ ، ١٩٨٩/١١/١٣م ، ص ٢٧ .

جدول الأعمال ؛ لأنها أصبحت من العوائق الرئيسة لنضوج الثورة ؛ بل لاتخاذ موقف ناجع ومعقول في مسائل حيوية بالنسبة للأمة العربية .

لا توجد منافاة بين العمل السياسي والعمل الأيديولوجي ، لكن حان الوقت لكي ينتهي الجنوح إلى تلافي التصادم الأيديولوجي ؛ خوفاً من العزلة والانهزام .

ومن النتائج المؤسفة لإهمال النقد الأيديولوجي استدراج المحافظين والسلفيين دعاة الثورة إلى سياسة التسرع والارتجال »[١].

وقد تتبعت بعض المناهج الدراسية في بعض الأقسام الجامعية وبخاصة في الخليج والجزيرة العربية ، وتبين لي أن كتب الحداثيين تقرر على الطلاب والطالبات ، ووجدت بأيدي الطلاب (مذكرات) صورت من بعض الكتب الحداثية ، وذكروا أن أساتذتهم قرروها عليهم[٢].

بل إني سألت عن بعض الكتب الحداثية في بعض دول الخليج ، فقالوا بأنها نفدت ، إذ اشتراها الطلاب والطالبات ، حيث قررها عليهم بعض المدرسين .

ويدعو غالي شكري إلى أن يعمل الحداثي « من داخل النظام ، خاصة في حالات المد الوطني أو المشروعات القومية » ؛ لأن في هذا أقرب السبل للوصول إلى « الشعب والمجتمع » ؛ وإن كان في داخله يخالف ذلك النظام[٣].

الأثر الثامن – برزت في الصحف والمجلات واللقاءات ، الكلمات العامية والأجنبية ، والألفاظ الموغلة في الرمزية والغموض ، وكثر الخوض

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٣٥ .

(٢) عندي نماذج من تلك المصورات .

(٣) انظر مجلة اليمامة ع ١٢٨٤ ، ١٤١٤/٦/٢٥هـ ، ص ٥٠ .

فيها ، وبالتالي تجرأ الناس على اللغة العربية ، فأصبحنا نقرأ ونسمع من يطالب بتغيير قواعدها ... إلخ .

نسمع ذلك ليس من الحداثيين فقط ، بل من كثير من الكتاب وأدعياء الثقافة ، وإذا نوقشوا استدلوا بأقوال أساتذتهم الحداثيين مما يدل على عظم هذا الأثر الحداثي في نفوسهم .

نعم لقد تغلغل الحداثيون في كثير من الوسائل ، فمارسوا فيها سياسة الإرهاب الفكري ضد اللغة العربية ، والأدب الإسلامي ، وكل صاحب صوت إسلامي صحيح العقيدة والمنهج .

تأمل قول مَنْ كان حداثياً ، ثم تراجع عن الحداثة وأعلن نقده وفضحه للحداثيين ولبعض ما كانوا يمارسونه ؛ إذ يقول :

« أعترف أننا مارسنا سياسة قمعية غريبة جداً ، حيال أمور عديدة ، من واقع الإشراف والتحرير ، متفق عليه في صحف هذا التوجه .

الأول – رفض معطيات كل الذين تلبسوا التراث ، فنرفض مثلاً نشر قصيدة موزونة مقفاة ، وكنا نسميها السلم التراثي ، مما جعل هذا القرار الحداثي ينفذ على عبد المحسن حليت وعبد الرحمن العشماوي ... .

الثاني – رفض أي صوت يناهض الحداثة ، فكانت سلة المهملات المكان الطبيعي لهذه المناهضة ، أياً كان مصدرها أو كاتبها ، حتى كنا بهذا نقول وبصوت متفاوت لنخرس الصوت القادم من بيت العنكبوت .

الثالث – إبراز معطيات الشباب جيدة أو رديئة ، وتحتاج لصياغة أو إعادة الكتابة مرة أخرى ، حتى الأسماء النسائية »[١].

---

(١) صحيفة المدينة ع ٢٠٥ ، ١٤٠٧/٨/١٧هـ ، ملحق المدينة الأسبوعي (الأربعاء) الموضوع بعنوان « سيرة الحداثة من الداخل » .

الأثر التاسع – ومن آثار انتشار المفاهيم الحداثية في العالم الإسلامي ، أن الحداثة أصبحت ثوباً يتستر به كل قادح في الدين ، وبخاصة أصحاب الاتجاهات المشبوهة ، والمنتمين إلى الأحزاب الكافرة ، كالماركسية ، والعلمانية ، والبعثية ، والاتجاهات الباطنية ، ونحو ذلك .

وبخاصة في الدول التي لا يستطيعون فيها التصريح بمذاهبهم وأحزابهم الكافرة ، أو المخالفة لسياسة تلك الدول ، فيلجأون إلى الحداثة شعاراً يتسترون خلفه .

وعلى سبيل المثال فإن كثيراً من الحداثيين ينتمون إلى الفكر الماركسي ، ولبعضهم إنتماءات حزبية على مستوى كبير ، إلا أنهم لا يصرحون بهذا إلا لخاصتهم ، أما أمام الناس ؛ فإنهم يعلنون الحداثة التي تتفق في كثير من مبادئها مع الماركسية .

حتى أصبح الانتساب إلى الحداثة أسهل طريق لنقد مصادر الدين وما صدر عنها ، باسم التحديث أو التجديد أحياناً .

ولهذا يعلن الحداثيون بأن الطريق إلى الثقافة هي الحداثة ، فمن لم يكن حداثياً ، فليس مثقفاً ، كما ذكر ذلك عبد الله الغذامي [(١)].

بل إن هناك شباباً صغاراً ، من الذكور والإناث ، قد لا يعرفون شيئاً من المذاهب ، وإنما غرر بهم الحداثيون ، فأصبح هؤلاء الشباب يكتبون قدحاً في الدين واللغة تحت شعار الحداثة والتحديث .

هكذا يربّى الشباب ، وتأمل قول الحداثي العراقي بلند الحيدري، وهو يتحدث عن دعوتهم الحداثية ؛ إذ يقول :

« ولقد كنا في أحاديثا مع مريدينا نحاول أن ندهشهم بتقطير

---

(١) انظر : صحيفة عكاظ ع ٧٤١٢ ، ١٤٠٧/٢/١٠هـ ، ص ٧ .

الأسماء الأجنبية ، بل إننا لنخلقها أحياناً ، لندعم خطأً إبداعياً في هذه القصيدة أو تلك ، وكثيراً ما كانت تذهب بنا الجرأة إلى حد أن نذكر هذه الأسماء الوهمية في الصحف ؛ معتمدين على بعد الجمهور عن التتبع والقراءة »[1].

(١) مجلة الأديب المعاصر ع ٥ ، م ٢ تموز ١٩٧٣م ، ص ١١٣ .

وسائل مقاومة الحداثة

تبين مما سبق خطورة انتشار الفكر الحداثي الثوري ، في العالم الإسلامي ، وأن له آثاراً عظيمة على دين المسلمين وأمنهم ، وبالتالي فلابد من السعي الجاد لمقاومة الحداثة ، بالعمل العقدي الوقائي من شرورها وشرور كل نحلة ، وبالعلاج الناجع لصدها وتطهير بلاد المسلمين منها ، بكافة الوسائل المشروعة .

ومن الوسائل التي أراها لمقاومة الحداثة – على وجه الإجمال – ما يلي :

١ – تربية الناس ، وبخاصة الناشئة من الشباب ، ذكوراً وإناثاً ، على المنهج العقدي القويم ، في التسليم لمصادر التلقي دون مجادلة أو مخالفة ، وغرس منهج أهل السنة والجماعة في نفوسهم ، في جميع أمور الدين ، أصوله وفروعه ؛ لتحصينهم من كل نحلة وافدة ، أو فكر مخالف .

ولابد من تأكيد هذا الأمر على المسؤولين في جميع المجالات التعليمية والتربوية والتوجيهية والإعلامية ، في جميع المناسبات ؛ فإنما أوتي الشباب ، وانخدعوا بالحداثة وأفكارها الثورية والتمردية بسبب ضعف تربيتهم على الولاء لهذا الدين وأهله ، والتمسك بمصادره الأصلية والصدور عنها في جميع أمورهم .

وإنما وللأسف الشديد ، وفي أكثر الدول الإسلامية يُربى الناس على وسائل إعلامية وتعليمية منحرفة مهدت لقبول الحداثة ، والانخداع بها ، وبالتالي تبنيها .

٢ – مناصحة ولاة أمور المسلمين ، والمسؤولين في العالم الإسلامي بالحكمة والموعظة الحسنة ، وبكل الطرق المشروعة ، وتذكيرهم بخطر الحداثيين على الأمن والاستقرار ؛ إذ أن من أصول الحداثة رفض أي

سلطة حاكمة ، وبخاصة إن حكمت بالإسلام ، بل إنهم يدعون إلى الثورة على كل سياسة ليست حداثية ؛ ولهذا فإنهم لا يؤيدون الحكومات القائمة اليوم في العالم الإسلامي ، وربما استثنى كثير منهم الحكومة البعثية في العراق ؛ لتوافقها مع بعض مواقف الحداثة ومبادئها الثورية .

فلابد من تذكير ولاة أمور المسلمين بأخطار الحداثة على الأمن وفضح أهدافها المستقبلية التي تسعى إلى تغيير الواقع العقدي والسياسي والأخلاقي لكافة بلاد المسلمين .

وتذكيرهم بأن ما يقوله ويفعله كثير من الحداثيين من نفاق ومداهنة ؛ فإنما هو عمل مرحلي للوصول إلى مآربهم .

فعلى حكام المسلمين واجب مراقبة هؤلاء الحداثيين الساعين إلى الاستيلاء السياسي والفكري ، وإيقافهم عند حدود الشرع الحنيف ومحاكمتهم شرعاً بما خالفوا فيه ، وردعهم عن التمرد .

وبالتالي فلابد من تذكير المسؤولين بواجب المحافظة على دين المسلمين وأخلاقهم وأعراضهم من عبث الحداثة ، فلا يمكّن لها في الوسائل الإعلامية والأندية والمهرجانات ، ونحوها ، بل يجب توجيه هذه الوسائل إلى فضح الحداثة وكشف مخططاتها وغاياتها والتحذير منها ، وحماية البلاد والعباد من فتنتها .

كما يجب التأكيد على المسؤولين عن الإعلام ، بعدم فسح أو إجازة أي كتاب أو مجلة أو صحيفة حداثية ، فيها ما يعارض دين الدولة الإسلامي ، والمسلّمات العقدية والشرعية ، ويثير الناس على الأمن ، ويساعد في تكوين وتشجيع الاتجاهات الحداثية السرية أو العلنية ، المنفصلة سياسياً وفكرياً عن بلادها .

٣ – تذكير علماء المسلمين بحقيقة مبادئ الحداثة وأصولها ، وأهدافها ، وفضح أسسها الثائرة على مصادر الدين ، والمتردة على السياسات الحاكمة ، والهادمة للأخلاق والقيم الشرعية ، وحث العلماء على التصدي لهم .

فإن قول العالم أشد قبولاً وقناعة عند المسؤولين ، والمسلمين جميعاً .

ولا نشك بأن لعلماء المسلمين جهوداً كثيرة في ذلك ، قد نعرف بعضها ، ونجهل الكثير منها ، وهم أعلم الناس بواقعهم وما فيه من نحل باطلة ، واتجاهات فاسدة ، كالحداثة ومثيلاتها .

وهذا لا يمنع من تذكيرهم بخطط وأهداف الحداثيين ، القولية والعملية ، بل يجب ذلك لمن خبرهم وعرف دسائسهم ، بمتابعة أقوالهم وأعمالهم واجتماعاتهم .

فكل من عرف عن حقيقتهم شيئاً فيجب عليه ، من باب النصيحة، كشفه للعلماء وولاة الأمر .

٤ – ومن وسائل مقاومة الحداثة فضحها وكشفها على حقيقتها الفكرية ، ونزع ما تتستر به من ادعاء للتجديد في الأدب والشعر ، ونحو ذلك من الأردية .

فلابد ، إذن ، من فضح الحداثة وكشفها للمسلمين ، وذلك بتأليف الكتب العلمية الموضوعية ، التي تبيّن أسس الحداثة وتكشف عن مبادئها وأهدافها الحقيقية ، بنشر أقوالهم الثورية ، المتمردة على مصادر الدين وما جاءت به،وتحذير الناس منها .

إذ أنه من المؤسف خلو المكتبة الإسلامية من كتاب يفضح هذه النحلة الخبيثة ، باستثناء كتيبات مختصرة ، لا شك بفائدتها إلا أنها غير كافية ، وليست بحجم المد الحداثي في العالم الإسلامي .

فالواجب توعية الناس بخطورة الأفكار الحداثية ، بعد كشفها

لهم ، وفضح ما أغمضه بعضهم منها ، وبيان كونها تسعى إلى عزل الناس عن دينهم بإبعادهم عن مصادره الأصلية بشتى الأساليب والوسائل .

وليست الكتب هي الوسيلة الوحيدة لفضح الحداثة والتحذير منها، بل لابد من فضحها والرد على أصحابها في الصحف والمجلات ، وكذلك المشاركة في جميع المناسبات التي تترجح المصلحة فيها على المفسدة، وتنتهز جميع الفرص لمقاومة هذا التيار .

فيجب العمل بشتى السبل من أجل توعية المسلمين ، وتحذيرهم من هذا الداء الخبيث ؛ تحصيناً لهم ولناشئتهم منه ، ومن آثاره الخطيرة .

٥ – المطالبة بدراسة هذا المذهب الباطل في المجامع الفقهية ، على مستوى كبير ، من قِبَل علماء المسلمين ؛ لبيان حكم الإسلام فيه ، ومن ثمّ ردّه والوقوف في وجهه ؛ لتحصين المسلمين من شره .

٦ – توعية المكتبات ودور النشر، وتحذيرهم من مغبة المشاركة في نشر هذا المذهب الباطل .

٧ – العمل بشرع الله – سبحانه وتعالى – على كل حداثي يقدح في دين الله وشرعه ، فإننا نقرأ ونسمع من كثير من الحداثيين لمز وغمز بمصادر الدين ، وبقضايا العقيدة ، وأحكام الشرعية ، بل نقرأ لبعضهم تصريحاً بالكفر ، من الاستهزاء بالله ورسوله ودينه ، مما يعد ردة أو كفراً، يستلزم الحكم عليهم بحكم الله .

ولنا في سلفنا الصالح أسوة حسنة ، في مواقفهم من المرتدين ، ومن أهل الزندقة ، وأصحاب البدع ، حيث عملوا بحكم الله فيهم ؛ حفاظاً على عقيدة الأمة وأمنها .

فإن شرع الله – جل وعلا – فيه الخير والأمن والطمأنينة والسعادة في الدنيا والآخرة ، فلو أقيم شرع الله – سبحانه وتعالى – على حداثي واحد ؛ لارتدع البقية ؛ ولتطهرت صحف المسلمين ووسائلهم من كل منكر .



الخاتمة

الخاتمة

الحمد لله الذي يسر وأعان ، وصلى الله وسلم على خير الأنام ،

أما بعد :

فقد توصلت من خلال دراستي العقدية للحداثة في العالم العربي، إلى نتائج ، أجملها فيما يلي :

١ - أن الحداثة مذهب عقدي فلسفي باطني ، يسعى إلى تحديث مصادر التلقي ، وما جاءت به من عقيدة وشريعة .

٢ - أن الحداثيين في بعض الدول العربية يتسترون على بعض دعواتهم بالرمزية والغموض ، أو الادعاء بأن الحداثة لا تعنى بالمضامين العقدية ، وإنما بالأشكال الأدبية ونحوها .

وقد تبين لي زيف هذه الادعاءات ، وانكشف سترهم ، بأقوالهم أنفسهم .

٣ - أن الحداثة غريبة على العالم العربي ، فهي مستوردة من الحداثة الغربية ، وما صدرت عنه من فلسفات ، وبخاصة الماركسية والوجودية ، ولهذا تبين لي أن أقرب المذاهب إليها ، وأكثرها شبهاً بالحداثة ، الفلسفة الماركسية .

٤ - أن الباطنية من المصادر الرئيسة للحداثة ، فإن الحداثيين يستقون كثيراً من أفكارهم من العقائد الباطنية على اختلاف مذاهبها .

٥ - أن الحداثة نشأت في العالم العربي في حدود منتصف القرن الميلادي العشرين ، حيث استوردتها الأقليات النصرانية والباطنية إلى لبنان ، ومن ثَمَّ إلى بقية دول العالم العربي ، بعد حدوث ممهدات لها .

٦ – أن للحداثة اتجاهات عرفت بها في أول نشأتها ، ثم خف تمسك الحداثيين بتلك الاتجاهات ، فقد تجد الحداثي يخلط بين أكثر من اتجاه ، والمهم عنده هو الأسس الحداثية التي يتفقون عليها .

٧ – أن للحداثة دعاة وأتباعاً كثر ، انتشروا في الدول العربية ، وتغلغلوا في كثير من المؤسسات والدوائر الحكومية ، والمؤسسات والمراكز العلمية والثقافية ، وبخاصة وسائل الإعلام ، والأندية والمهرجانات ، ونحو ذلك ، وبالتالي استغلوا هذه الوسائل في نشر أفكارهم الثورية .

٨ – أن الحداثة تقوم على عقيدة صراع الأضداد ، ومبدأ النقيض ، فالحداثة عندهم هي نتيجة صراع الفكر الحديث مع العقائد القديمة ، كما أن الحداثة لابد أن تتصف بالمخالفة والمناقضة لكل ما هو قديم أو سائد ومألوف .

٩ – أن من أسس الحداثة ضرورة التحول عن المصادر العقدية والشرعية القديمة ، والعمل على تغييرها باسم التطوير والتحديث .

١٠– أن الحداثة تقوم على رفض القديم الثابت ، والسائد والمألوف ، والراكد والمعروف ، من العقائد والشرائع والقيم ، والسياسات .

أ – فهم يرفضون مصادر الدين والعقيدة ، ويرون ضرورة نقدها وعدم الخضوع لما جاءت به ؛ لأنها قديمة ثابتة غير قابلة للتغيير.

ب – ويرفضون الشريعة الإسلامية ، ويحاربون تحكيمها ، ويتمردون على ما جاءت به من أحكام .

جـ – يرفضون اللغة العربية ، ويدعون إلى « تفجيرها » و « تثويرها » ، أي تغيير قواعدها ، وإنشاء لغة حداثية جديدة مخالفة للغة الموروثة .

١١– أن من أهدافهم الرئيسة الثورة على الأنظمة السياسية ،

والحكومات العربية ؛ لأنها - في منظورهم - رجعية متخلفة غير حداثية ، وأقرب الحكومات إليهم الحكومة البعثية ؛ لأوجه الشبه الكثيرة بين البعثية والحداثة .

١٢- الحداثيون لا يرفضون كل قديم ، وإنما يرفضون منه الثوابت والمسلّمات ، أما الظواهر الثورية والتمردية كالخوارج والقرامطة وأمثالهم ، وكذا الباطنية والصوفية ؛ فإنها محترمة عند الحداثيين ، بل يعدّونهم من أسلافهم الحداثيين .

١٣- من خلال متابعاتي للحداثيين تبين لي أن لانتشار مفاهيمهم أثراً خطيراً ، فقد انخدع بهم شباب صغار وكبار، وتبعهم كثير من الجهلة وأدعياء الثقافة .

وبالتالي فإن لمفاهيمهم خطراً عظيماً على دين المسلمين ، وأعراضهم وأمن بلدانهم .

١٤- وفي نهاية بحثي اتضح لي ضرورة العمل على مقاومة هذا التيار الإلحادي الدموي الخطير ؛ وذلك بتذكير ولاة أمور المسلمين بخطورة هذا المد الحداثي الثائر ، وبمناقشة العلماء والناصحين للرد على كفر وبدع الحداثة قبل فوات الأوان .

وأخيراً .. هذا جهد المقل ، وأسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ، موافقاً لشرعه الحكيم ، وأن ينفع به من كتبه وقرأه، إنه ولي ذلك والقادر عليه ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفهارس

أولا : فهرس الآيات

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	٨٥	٢٠
	١١٧	٥٥
	١٢٠	٣، ٤٠، ٩١٠
	١٨٧	٤٨
	٢٥٧	١٢٤٥
آل عمران	١٩	١٤
	١٠٢	[illegible]
	١٨١	١٤٠١
النساء	١	[illegible]
	١١	[illegible]
	٦٥	٢٠، ١١٧
	٨٣	١٢٠
المائدة	٣	١١٩
	١٥	٤٨
الأعراف	٤٣	١٨
	١٦٩	١٧
الرعد	٥	٦٨
إبراهيم	١٩	٦٨
الحجر	٩	١٩
	٢٣	١٩
الإسراء	٤٩	٦٩

فهرس الأحاديث والآثار

الحديث أو الأثر		رقم الصفحة
إذا وقع الذباب في إناء أحدكم	حديث	١١١
أرأيتكم ليلتكم هذه	حديث	١٠٠
إن أول زمرة يدخلون الجنة	حديث	٩١١
إن الإيمان ليخلقُ في جوف أحدكم	حديث	٧٣
إن رسول الله - ﷺ - كان إذا جدّ به السير جمع	حديث	٧٦
إن الله يبعث لهذه الأمة	حديث	٧٤، ٧٩
إنها ستأتي على الناس سنون خداعة	حديث	٨٦٧
إياكم ومحدثات الأمور	حديث	٢٨، ٥٤، ١١٧، ١٤٥
رأس الكفر نحو المشرق	حديث	١٠١
العلماء ورثة الأنبياء	حديث	١٧
فإن خير الحديث كتاب الله	حديث	١١٨
فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين	حديث	١١٦
قد كانت إحداكن ترمي بالبعرة	حديث	١٠١
قمت على باب الجنة	حديث	٧٨

فهرس الحداثيين المترجم لهم

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس المصادر والمراجع

١- الآباء والبنون ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ١٩٧٢م .

٢- أباطيل وأسمار ، محمود شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٣- الإبداع في كمال الشرع وخطر الابتداع ، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الوطن ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٤- الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس ، عدنان حسين قاسم ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٥- أبو شادي وحركة التجديد في الشعر الحديث ، كمال نشأت ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٧م .

٦- أبو القاسم الشابي شاعر الحب والثورة ، رجاء النقاش ، دار القلم ، بيروت ١٩٧١م .

٧- الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث ، أنيس المقدسي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٨- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ، عبد الحميد جيدة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٩- اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، إحسان عباس ، دار الشروق ، عمّان، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

١٠- الاتجاهات الشعرية في السودان محمد النويهي ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ، ١٩٥٧م .

١١- الاتجاهات الفكرية في العالم العربي وأثرها على الإبداع ، محمد مصطفى هدّارة .

١٢- الاتجاهات الفنية في الشعر الفلسطيني المعاصر ، كامل السوافيري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٣م .

١٣- اتجاهات النقد الحديث في سوريا ، جميل صليبا ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩م .

١٤- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، محمد محمد حسين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .

١٥- الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ، مقيد قميحة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

١٦- الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

١٧- الاتجاه الواقعي في الرواية العربية الحديثة في مصر ، حلمي بدير ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

١٨- آثار حملة نابليون على مصر ، طلال المهتار ، كلية الحقوق ، الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٦٢م .

١٩- الآثار الكاملة ، محمد الماغوط ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

٢٠- أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ، مصطفى التواتي ومحمد بن احمودة وصادق العظم، العربية محمد الحامي ، تونس ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٢١- أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم ، تسعديت آيت حمودي ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

٢٢- أجنحة المكر الثلاثة ، عبد الرحمن الميداني ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ .

٢٣- الاحكام في أصول الأحكام أبو محمد علي بن جزم ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ، مكتبة عاطف ، القاهرة ١٣٩٨هـ .

٢٤- أدباء معاصرون من الغرب ، محمود السمرة ، دار الثقافة ، بيروت .

٢٥- أدباء من الخليج العربي ، عبد الله أحمد الشباط ، الدار الوطنية الجديدة، الخبر ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٢٦- أدباء من الشرق والغرب عيسى الناعوري ، دار عويدات ، بيروت .

٢٧- الأدب الجديد والثورة ، محمد دكروب ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٢٨- أدب الحجاز ، محمد سرور الصبان ، المكتبة الحجازية مكة المكرمة ١٣٤٤هـ .

٢٩- الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد ، إبراهيم الفوزان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

٣٠- الأدب الحجازي في النهضة الحديثة ، أحمد أبو بكر إبراهيم ، نهضة مصر ، ١٩٦٨م .

٣١- أدب الردة - قصة الشعر العربي الحديث ، جمال سلطان ، مركز الدراسات الإسلامية ، برمنجهام بريطانيا ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٣٢- الأدب الرمزي ، هنري بير ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت .

٣٣- الأدب العربي بين الحداثة والمعاصرة ، علي أحمد العريني ، مكتبة الخريجي ، الرياض .

٣٤- الأدب العربي الحديث ، علي شلق ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٩م .

٣٥- الأدب العربي الحديث ومدارسه ، محمد عبد المنعم خفاجي ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٣٦- الأدب العربي المعاصر - أعمال مؤتمر روما ، منشورات أضواء ، باريس ، الطبعة الأولى ١٩٦٢م .

٣٧- الأدب العربي وتحديات الحداثة دراسة وشهادات ، عبد الله أبو هيف ، دار الصداقة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٣٨- أدب المرأة في الخليج والجزيرة العربية ، ليلى محمد صالح ، ذات السلاسل ، الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٣٩- الأدب المقارن ، أحمد كمال زكي ، دار العلوم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٠- الأدب المقارن – دراسة في العلاقة بين الأدب العربي والآداب الأوروبية، عبد الوهاب الحكمي ، تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

٤١- الأدب من الداخل ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

٤٢- أدب المهجر ، عيسى الناعوري ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .

٤٣- أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية ، جورج صيدح ، معهد الدراسات العربية العالمية ، جامعة الدول العربية القاهرة ، ١٩٥٦م .

٤٤- الأدب والأيديولوجية في سوريا ، بوعلي ياسين ونبيل سليمان ، دار الحوار ، اللاذقية ، الطبعة الثانية ١٩٨٥م .

٤٥- الأدب والثورة – الشعر الروسي الحديث : دراسة وقصائد ، صبري حافظ ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٤٦- الأدب ومذاهبه ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٣م .

٤٧- الأدب وفنونه ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

٤٨- آراء حول قديم الشعر وجديده ، محمد مندور وعبد العزيز المقالح وآخرون ، نشرته مجلة العربي ، الكويت ١٩٨٦م .

٤٩- الأرض والدم – عذابات سرية ، محمد عفيفي مطر ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ، ١٩٧٢م .

٥٠- أزمة الخليج محاولة للفهم ، غازي القصيبي ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٥١- أزمة القصيدة الجديدة ، عبد العزيز المقالح ، دار الحداثة ، بيروت ، ودار الكلمة صنعاء ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .
٥٢- أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ، عبد الله العروي ، ١٩٧٤م .
٥٣- أزهار الشر ، شارل بودلير ، ترجمة إبراهيم ناجي ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٧م .
٥٤- الأساطير ، أحمد كمال زكي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .
٥٥- أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها ، منير العكش ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .
٥٦- أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر ، أنيس النصولي ، حققه عبد الله الطباع ، دار ابن زيدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .
٥٧- الأسس القرآنية للتقدم ، محمد أحمد خلف الله .
٥٨- الأسطورة في الشعر العربي الحديث ، أنس داود ، المنشأة الشعبية ، طرابلس الغرب .
٥٩- الإسلام دين الفطرة والحرية ، عبد العزيز جاويش ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م .
٦٠- الإسلام دين الهداية والإصلاح ، محمد فريد وجدي ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٩هـ .
٦١- الإسلام وأصول الحكم علي عبد الرازق ، دراسة محمد عمارة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢م .
٦٢- الإسلام والحداثة ، عبد المجيد الشرفي ، الدار التونسية ، تونس ، الطبعة الثانية ١٩٩١م .
٦٣- الإسلام والحضارة الغربية ، محمد محمد حسين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠٢هـ .
٦٤- الإسلام والعصر عبد العزيز كامل ، دار القلم ، الطبعة الأولى .

٦٥- الإسلامية والمذاهب الأدبية نجيب الكيلاني ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٤٠٧هـ .

٦٦- أسلوب جديد في حرب الإسلام ، جمعان الزهراني ، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ .

٦٧- الاشتراكية والأدب ، لويس عوض ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٣م .

٦٨- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٦٩- إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٧٠ إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية ، كمال عبد اللطيف وآخرون ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٧١- أشواق إنسان ، عبد الرحمن الخميسي ، دار الفكر القاهرة ١٩٥٨م .

٧٢- الأشياء المنكسرة ، عبد الكريم الطبال ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ١٩٧٤م .

٧٣- الأصالة والحداثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ، عبد الحميد جيدة ، دار الشمال ، طرابلس لبنان ، ١٩٨٥م .

٧٤- اصطلاحات الصوفية ، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني ، تحقيق محمد كمال جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٧٥- إضاءات نقدية عن عبد العزيز المقالح ، مجموعة من الكتّاب العرب ، دار العودة ، بيروت ، ودار الكلمة ، صنعاء ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٧٦- إضاءة النص اعتدال عثمان ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٧٧- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين الشنقيطي ، الرياض ١٤٠٣هـ .

٧٨- أضواء جديدة على جبران ، توفيق صايغ ، الدار الشرقية ، بيروت ١٩٦٦م .

٧٩- أضواء على السنة المحمدية ، محمود أبو رية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٦م .

٨٠- الاعتصام ، أبو إسحق الشاطبي ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ .

٨١- الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السابعة ١٩٨٦م .

٨٢- اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية ،دار الجيل ، بيروت .

٨٣- الأعمال الشعرية الكاملة ، أدونيس ، دار العودة بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م .

٨٤- الأعمال الشعرية الكاملة ، أمل دنقل ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ .

٨٥- الأعمال الشعرية الكاملة ، نزار قباني ، منشورات نزار قباني ، بيروت ، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٣م .

٨٦- الأعمال الشعرية الكاملة ، يوسف الخال ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٨٧- الأعمال الكاملة ، أحمد عبد المعطي حجازي ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٨٨- الأعمال الكاملة، بلند الحيدري ، دار العودة ، بيروت .

٨٩- الأعمال الكاملة ، رفاعة رافع الطهطاوي ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية بيروت ١٩٧٣م .

٩٠- الأعمال الكاملة ، طه حسين ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .

٩١- الأعمال الكاملة ، المجموعة الشعرية ، صلاح لبكي ، المؤسسة الجامعية، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١ .

٩٢- الأعمال الكاملة ، المجموعة النثرية ، صلاح لبكي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .
٩٣- أغاني مهيار الدمشقي ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦١م .
٩٤- الاغتراب في شعر بدر شاكر السياب ، أحمد عودة الله الشقيرات ، دار عمّار ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .
٩٥- الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، سعد الدين للطباعة ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .
٩٦- أفاعي الفردوس ، إلياس أبو شبكة ، دار المكشوف ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٦٢م .
٩٧- أفق الحداثة وحداثة النمط ، سامي مهدي ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٨م .
٩٨- أفكار ورجال – قصة الفكر الغربي ، جرين برنتن ، ترجمة محمود محمود ، مصر ١٩٦٥م .
٩٩- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي ، تونس ١٣٨٤هـ .
١٠٠- الالتزام في الشعر العربي ، أحمد أبو حاقة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩م .
١٠١- إلياس أبو شبكة ، عبد اللطيف شرارة ، بيروت ، ١٩٦٥م .
١٠٢- إلياس أبو شبكة حياته وشعره ، رزوق فرج رزوق ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٥٦م .
١٠٣- أليوت وأثره على عبد الصبور والسياب ، محمد شاهين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
١٠٤- الأمثال الشعبية في نجد ، عبد الكريم الجهيمان ، دار أشبال العرب ، الرياض ١٤٠٣هـ .
١٠٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، الطاهر الحداد ، تونس ١٩٧٢م .

١٠٦- أمنية ، سعاد الصباح ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢م .

١٠٧- إنجيل بوذا ، ترجمة سامي سليمان شيًا ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

١٠٨- أندريه بريتون والمعطيات الأساسية للحركة السريالية ، ميشيل كاروج، ترجمة إلياس بديوي ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق ١٩٧٧م .

١٠٩- الإنسان وعالم المدنية في الشعر العربي الحديث ، مناف منصور ، مركز التوثيق والبحوث ، بيروت ١٩٧٨م .

١١٠- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧م .

١١١- إنشاء الدوائر ، محيي الدين بن عربي ،تحقيق نيبرج ، ليدن ١٣٣٩هـ.

١١٢- الإنطباعية ، موريس سيرولا ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

١١٣- أوكار الهزيمة – تجربتي مع حزب البعث العراقي ، هاني الفكيكي ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١١٤- الأيديولوجية العربية المعاصرة ، عبد الله العروي ، دار الحقيقة ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م .

١١٥- الأيديولوجيا والحداثة – قراء ات في الفكر العربي المعاصر ، سعيد بنسعيد ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، الطبعة الأولى١٩٨٧م.

١١٦- أين الخطأ – تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد ،عبد الله العلايلي ،دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٨م .

١١٧- بحثاً عن الحداثة – نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصر، محمد الأسعد ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

١١٨- البحث عن الجذور ، خالدة سعيد ، دار مجلة شعر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٢م .

١١٩- البداية والنهاية ، ابن كثير مكتبة النصر ، الرياض ١٩٦٦م .

١٢٠- بدر شاكر السياب حياته وشعره ، عيسى بلاطة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧١م .

١٢١- بدر شاكر السياب – دراسة في حياته وشعره ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٧٨م .

١٢٢- بدر شاكر السياب – رائد الشعر الحر ، عبد الجبار داود البصري ، دار الجمهورية ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٦٦م .

١٢٣- بدر شاكر السياب – رائد الشعر العربي الحديث ، حيدر توفيق بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

١٢٤- بدر شاكر السياب – شاعر الأناشيد والمراثي ، إيليا حاوي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

١٢٥- بذل المجهود شرح سنن أبي داود ، خليل أحمد السهارنفوري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

١٢٦- برج بابل ، النقد والحداثة الشريدة ، غالي شكري ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى .

١٢٧- البرناسية أو مذهب الفن للفن في الشعر الغربي والعربي ، إيليّا الحاوي، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

١٢٨- بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، جلال فاروق الشريف ، منشورات اتحاد الكتّاب العرب ، دمشق ١٩٧٤م .

١٢٩- البنيوية ، جان بياجيه ، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبري ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م .

١٣٠- البيانات ، أدونيس ، محمد بنيس ، أمين صالح ، قاسم حداد ، أسرة الأدباء والكتّاب ، البحرين ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١٣١- بيان الحداثة – فاتحة لنهايات القرن ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٠م .

١٣٢- بين الأصالة والحداثة – نقد ومختارات ، أحمد فرح عقيلان ، نادي الطائف الأدبي ، ١٤٠٦هـ .

١٣٣- تاج العروس ، محمد مرتضى الزبيدي ، المطبعة الخيرية بالقاهرة ، ١٣٠٦هـ .

١٣٤- تاريخ آداب اللغة العربية ، جرجي زيدان ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٨م .

١٣٥- تاريخ أوروبا – العصور الوسطى ، أ٠هـ٠ فشر ، ترجمة مصطفى زيادة ، مصر ١٩٦٦م .

١٣٦- تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

١٣٧- تاريخ الثورة الفرنسية ، ألبير سوبول ، ترجمة جورج كوسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٩م .

١٣٨- تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، نفوسة زكريا سعيد، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ .

١٣٩- تاريخ الشعر العربي الحديث ، أحمد قبّش ، دار الجيل ، بيروت .

١٤٠- تاريخ العالم ، جمع جون أ٠هامرتن ، ترجمة إدارة الترجمة بمصر .

١٤١- تاريخ الفكر المصري الحديث ،لويس عوض ، دار الهلال مصر١٩٦٩م.

١٤٢- تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، القاهرة ، ١٩٥٧م .

١٤٣- تاريخ لبنان الحديث ، كمال صليبي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٨م .

١٤٤- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ١٩٨٦م .

١٤٥- تأملات في الأدب والحياة ، محمد حسن عواد ، مطبعة العالم العربي ، القاهرة ١٩٥٠م .

١٤٦- تبيين كذب المفترين ، علي بن الحسن بن عساكر ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٧٤هـ .

١٤٧- تجديد أصول الفقه الإسلامي ، حسن الترابي ، دار الفكر ، الخرطوم ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ .

١٤٨- تجديد التفكير الديني في الإسلام ، محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود العقاد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م .

١٤٩- تجديد الفكر العربي ، زكي نجيب محمود ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ١٤٠٨هـ .

١٥٠- التجديد في الإسلام ،المنتدى الإسلامي بلندن ،الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٥١- التجديد في الشعر الحديث - بواعثه النفسية وجذوره الفكرية ، يوسف عز الدين ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

١٥٢- التجديد في شعر المهجر أنس داود ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

١٥٣- تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، محمد جابر الأنصاري ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٥٤- تجربتي الشعرية ، عبد الوهاب البياتي ، منشورات نزار قباني ، بيروت ١٩٦٨م .

١٥٥- تحديث العقل العربي ، حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩م .

١٥٦- تحديث وتغريب ، حسين أحمد حيدر ، مطابع الإدارة السياسية ، دمشق ١٤٠٧هـ .

١٥٧- تحرير المرأة ، قاسم أمين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

١٥٨- تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة رافع الطهطاوي ، وزارة الثقافة بمصر ، القاهرة ١٩٥٨م .

١٥٩- التراث الإنساني في شعر أمل دنقل ، جابر قميحة ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

١٦٠- التراث الحديث خلفيات الأدب الحديث رتشارد المان و جارلس فيدلسن ، ١٩٦٥م.
١٦١- التراث والتجديد ، من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي ، مكتبة مدبولي ، القاهرة .
١٦٢- التراث والحداثة ، بولس الخوري ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .
١٦٣- التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .
١٦٤- الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ، يحيى إبراهيم عبد الدايم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
١٦٥- تشريح النص ، عبد الله محمد الغذامي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .
١٦٦- تشكيل العقل الحديث ، كرين برينتون ، ترجمة شوقي جلال ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ، ١٩٨٤م .
١٦٧- تطور الشعر العربي الحديث في العراق ، علي عباس علوان ، بغداد ١٩٧٥م .
١٦٨- تطور الفكرة العربية في مصر ، ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ١٩٧٢م .
١٦٩- التضاريس ، محمد الثبيتي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة .
١٧٠- تعقيب في التراث وتحديات العصر - الأصالة والمعاصرة ، برهان غليون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٥م .
١٧١- تفسير جزء عم ، محمد عبده ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، الأزهر ١٣٨٧هـ .
١٧٢- تفسير القرآن العظيم ،ابن كثير ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ١٩٦٩م.
١٧٣- تقويم نظرية الحداثة ، عدنان النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٧٤- تكوين العقل الحديث ، ج٠هـ٠ راندال ، ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة ٠

١٧٥- تلاقي الأطراف ، عبد العزيز المقالح ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م ٠

١٧٦- تمهيد في النقد الحديث ، روز غريب ، دار المكشوف ١٩٧١م ٠

١٧٧- التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة سنة ، جلال الدين السيوطي تحقيق عبد الحميد شافوخة ، دار الثقة ، مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ ٠

١٧٨- تهجيت حلماً تهجيت وهماً ، محمد الثبيتي ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ٠

١٧٩- توالي التأسيس في معالي ابن إدريس ، ابن حجر العسقلاني ، مطبعة بولاق ، القاهرة ٠

١٨٠- التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية ، عبد الله عبد الجبار ، معهد الدراسات العالية ، القاهرة ١٩٥٩م ٠

١٨١- تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان ، محمد مصطفى هدارة ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٢م ٠

١٨٢- تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ، نسيب الرفاعي ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ ٠

١٨٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، عبد الرحمن السعدي تحقيق محمد النجار ، المؤسسة السعيدية بالرياض ٠

١٨٤- الثابت والمتحول – بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ، أدونيس

١- الأصول دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م

٢- تأصيل الأصول ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م

٢- صدمة الحداثة ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م

١٨٥- ثرثرات في شتاء الأدب العربي ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

١٨٦- ثقافتنا في ضوء التاريخ ، عبد الله العروي ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء ١٩٨٣م .

١٨٧- ثقافة الأسئلة - مقالات في النقد والنظرية ، عبد الله محمد الغذامي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٨٨- ثقافة الصحراء - دراسة في أدب الجزيرة العربية المعاصر ، سعد البازعي ، طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

١٨٩- الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ، تركي الحمد ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

١٩٠- الثقافة والفكر ، أنيس الزمان ، أنور عبد الملك ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م .

١٩١- ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ، رجاء النقّاش ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٩٢- جامع الأصول من أحاديث الرسول ، ابن الأثير ، الطبعة الأولى ١٣٧٠هـ ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء ، الرياض .

١٩٣- جامع البيان في تفسير القرآن ،ابن جرير الطبري ، دار الفكر ، بيروت ،١٣٩٨هـ .

١٩٤- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ، جلال الدين السيوطي ، دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ١٣٣٠هـ .

١٩٥- جامع العلوم والحكم ابن رجب ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٨٢هـ .

١٩٦- جبران خليل جبران - حياته وموته ، أدبه وفنه ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، الطبعة السابعة ١٩٧٤م .

١٩٧- جدد وقدماء ، مارون عبود ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٤م .

١٩٨- الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق ، عبد الملك مرتاض ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

١٩٩- جدل الحداثة في الشعر دراسة تطبيقية ، وفيق خنسة ، دار الحقائق ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٢٠٠- جدلية الخفاء والتجلي ، كمال أبو ديب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٤م .

٢٠١- جسور إلى القمة ، عزيز ضياء ، مكتبة تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .

٢٠٢- الجفوة المفتعلة بين العلم والدين ، محمد علي يوسف ، بيروت ١٩٦٦م .

٢٠٣- جماعة أبو للو وأثرها في الشعر الحديث ، عبد العزيز الدسوقي ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٦٠م .

٢٠٤- جماعة الديوان في النقد ، محمد مصايف .

٤٠٥- الجمالية والواقعية في نقدنا الأدبي الحديث ، عصام محمد الشنطي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٢٠٦- جمهرة اللغة ، ابن دريد ، دار صادر ، بيروت .

٢٠٧- جناية الشعر الحر ، أحمد فرح عقيلان ، نادي أبها الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

٢٠٨- الحداثة ، جيمس ماكفارلن ومالكم برادبري ، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون بغداد ١٩٨٧م .

٢٠٩- الحداثة الأولى ، محمد جمال باروت ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢١٠- الحداثة تعود ، حلمي القاعود ، دار المعارج ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢١١- الحداثة بين التعمير والتدمير ، حسن فهد الهويمل ، دار المسلم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٢١٢- حداثة السؤال – بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ، محمد بنيس ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٢١٣- الحداثة عبر التاريخ ، حنّا عبّود ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٢١٤- الحداثة في تراث العرب الأدبي والنقدي ، نبيل رشاد نوفل ، منشأة المعارف ، الاسكندرية .

٢١٥- الحداثة في الشعر ، يوسف الخال ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٢١٦- الحداثة في الشعر العربي المعاصر – بيانها ومظاهرها ، محمد العبد حمّود ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٢١٧- الحداثة في الشعر العربي المعاصر بين التنظير والتطبيق ، عبد الحميد جيدة ، دار الشمال ، طرابلس لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٢١٨- الحداثة في الشعر المعاصر ، محمد القدوسي ، بيت الحكمة ، القاهرة.

٢١٩- الحداثة في منظور إيماني ، عدنان النحوي ، دار النحوي ، الرياض ، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ .

٢٢٠- الحداثة في ميزان الإسلام ، عوض القرني ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٢٢١- الحداثة في النقد الأدبي المعاصر ، عبد المجيد زراقط ، دار الحرف العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٢٢٢- الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة ، محمد خضر عريف ، دار القبلة، جدة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢٢٣- الحداثة والتراث محمد مصطفى هدارة ، وهي محاضرة ألقاها عام ١٤٠٦هـ ، ومطبوعة في مذكرة لدى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم ٢٩٨٦١ ، ٢٩٨٦٢ .

٢٢٤- حديث الحداثة ، عابد خزندار ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٢٥- حركات التجديد في الشعر السعودي المعاصر ، عثمان الصوينع ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٢٢٦- الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ، بكري شيخ أمين ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

٢٢٧- الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ، محمد حسن عبد الله ، دمشق ١٩٧٤م .

٢٢٨- حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر ، جاك تاجر ، دار المعارف ، مصر .

٢٢٩- حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر ، كمال خير بك ، دار المشرق، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

٢٣٠- الحركة الحديثة – مائة كتاب بارز في انكلترا وفرنسا وأمريكا ، دار المأمون .

٢٣١- حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه ، أحمد بسام ساعي، دار المأمون ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ .

٢٣٢- الحركة الفكرية في السودان إلى أين تتجه ، محمد أحمد محجوب ، المطبعة التجارية الجديدة بالخرطوم ، ١٩٤١م .

٢٣٣- حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي ، إبراهيم الحاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٢٣٤- حركية الإبداع ، خالدة سعيد ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٢٣٥- حرية الفكر ، سلامة موسى ، بيروت ١٩٦١م .

٢٣٦- الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة ، محسن الأمين .

٢٣٧- حصوننا مهددة من داخلها ، محمد محمد حسين ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٣٩٨هـ .

٢٣٨- الحضارة الفينيقية ، سباتينو موسكاتي ، ترجمة نهاد خياطة ، العربي للطباعة والنشر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٢٣٩- الحوار القومي الديني ، محمد عابد الجابري وآخرون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٢٤٠- حوار المشرق والمغرب ، حسن حنفي ، محمد عابد الجابري وآخرون ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤١- حوار مع فكر حسين مروّة ، مجموعة من الكتاب ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤٢- حوار مع قضايا الشعر المعاصر ، سعد دعبيس ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

٢٤٣- حياتي في الشعر ، صلاح عبد الصبور ، دار اقرأ ، بيروت ١٩٨١م .

٢٤٤- الخبز الحافي ، محمد شكري ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م .

٢٤٥- الخروج من دوائر الساعة السليمانية ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٢٤٦- الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية ، سلسلة كتاب (قضايا فكرية) ، الكتاب الثامن ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

٢٤٧- الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية ، محمد عابد الجابري، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م .

٢٤٨- الخطاب العربي المعاصر – قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ، فادي إسماعيل ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن – فيرجينيا ، أمريكا ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٢٤٩- الخطيئة والتكفير – من البنيوية إلى التشريحية – قراءات نقدية لنموذج إنساني معاصر ، عبد الله محمد الغذامي ، النادي الأدبي والثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٢٥٠- خواطر مصرحة ، محمد حسن عواد ، مطبعة المدني ، الطبعة الثانية ١٩٦١م .

٢٥١- الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ، محمود قاسم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩م .

٢٥٢- الدادائية ، علي الشوك ، المؤسسة التجارية ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٥٣- دراسات أدبية في الشعر العربي الحديث ، محمد عبد الغني المصري ، دار الفرقان ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٢٥٤- دراسات في الأدب الحديث ، بشير الهاشمي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا/تونس ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

٢٥٥- دراسات في الإسلام ، حسين مروّة وآخرون ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م .

٢٥٦- دراسات في الشعر العربي الحديث ، وفيق خنسة ، دار الحقائق ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٢٥٧- دراسات في النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق ، محمد مصطفى هدارة، مركز الشهابي .

٢٥٨- دراسات نقدية السعيد الورقي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٨م .

٢٥٩- دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي حسين مروّة ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م .

٢٦٠- الدراما ومذاهب الأدب ، فايز ترحيني ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .
٢٦١- دفاع عن المثقفين ، جان بول سارتر ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٣م .
٢٦٢- الدليل الأدبي - خلاصات وخصائص عصور وأدباء ، جان الديك وسامي خوري ، الأهلية للنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .
٢٦٣- دليل الكاتب السعودي ، الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .
٢٦٤- دير الملاك ، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر ، محسن أطيمش بغداد ، ١٩٨٢م .
٢٦٥- الديوان ، عباس العقاد وإبراهيم المازني ، دار الشعب ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
٢٦٦- ديوان أبو القاسم الشابي ، دار العودة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .
٢٦٧- ديوان أطياف الربيع ، أحمد زكي أبو شادي ، القاهرة ، ١٩٣٣م .
٢٦٨- ديوان بدرشاكر السياب ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٩م .
٢٦٩- ديوان بستان عائشة ، عبد الوهاب البياتي ، دار العودة .
٢٧٠- ديوان الخليل ، خليل مطران ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٤٩م .
٢٧١- ديوان خليل حاوي ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٢م .
٢٧٢- ديوان الزهاوي ، جميل صدقي الزهاوي ، تحقيق محمد يوسف نجم ، القاهرة ١٩٥٥م .
٢٧٣- ديوان سميح القاسم ، دار العودة ، بيروت ١٩٨٧م .
٢٧٤- ديوان صلاح عبد الصبور ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٨م .
٢٧٥- ديوان عبد الرحمن شكري ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٠م .
٢٧٦- ديوان عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .
٢٧٧- ديوان عبد الوهاب البياتي ،دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.

٢٧٨- ديوان قصائد عارية ، حسين مردان ، بغداد ، الطبعة الثانية ١٩٥٥م .

٢٧٩- ديوان « لن » ، أنسي الحاج ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٢م .

٢٨٠- ديوان محمد الفيتوري ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م .

٢٨١- ديوان محمود درويش ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة عشر ١٩٨٩م .

٢٨٢- ديوان مدينة بلا قلب، أحمد عبد المعطي حجازي ،دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٢٨٣- ديوان معروف الرصافي ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ١٩٧٦م .

٢٨٤- ديوان نازك الملائكة ، دار العودة ، بيروت ١٩٧١م .

٢٨٥- ديوان الناي والريح خليل حاوي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦١م .

٢٨٦- ديوان النهضة ، أدونيس وخالدة سعيد ، دار العلم للملايين ، بيروت

١- جميل صدقي الزهاوي الطبعة الأولى فبراير ١٩٨٣م

٢- الكواكبي الطبعة الأولى نوفمبر ١٩٨٢م

٣- محمد رشيد رضا الطبعة الأولى ابريل ١٩٨٣م

٤- محمد عبده الطبعة الأولى يونيو ١٩٨٣م

٥- محمد بن عبد الوهاب الطبعة الأولى ١٩٨٣م

٢٨٧- الذي يأتي ولا يأتي ، عبد الوهاب البياتي ، دار الشروق ، بيروت/القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ .

٢٨٨- رائد الشعر الحديث - أحمد زكي أبو شادي ، محد عبد المنعم خفاجي، القاهرة ١٩٥٣م .

٢٨٩- رأيهم في الإسلام - حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً ، روك باربو لسكو ، وفيليب كاردينال ، تعريب ابن منصور العبد الله ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٠م .

٢٩٠- الرباعيات ، جميل صدقي الزهاوي ، بيروت ١٩٢٤م .

٢٩١- الرحلة الثامنة ، جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٢٩٢- رحلة في آفاق الكلمة ، محمد صالح الشنطي ، جمعية الثقافة والفنون ، فرع الإحساء ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ .

٢٩٣- الرد على الدهريين ، جمال الدين الأفغاني ، تحقيق محمود أبو ريه ، دار الكرنك ، القاهرة .

٢٩٤- رسائل السياب ، ماجد السامرائي ، بيروت ١٩٧٥م .

٢٩٥- رسالة التوحيد ، محمد عبده ، دار المنار ، القاهرة ، الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦هـ .

٢٩٦- الرسالة الثانية من الإسلام ،محمود محمد طه ،الطبعة الأولى ١٩٦٧م.

٢٩٧- رسالة في أصول التشريع الإسلامي حسن الترابي ، مطبعة جامعة الخرطوم .

٢٩٨- الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع ، أنسي الحاج ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٥م .

٢٩٩- رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ، محمد عمارة ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ .

٣٠٠- رفيق شاعر الوطن ، خليفة محمد التليسي ، طرابلس ليبيا ١٩٦٥م .

٣٠١- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ، محمد فتوح أحمد ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٠٢- الرمزية ، ياسين الأيوبي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .

٣٠٣- الرمزية والأدب العربي الحديث ،انطوان غطاس كرم ، دار الكشاف ، بيروت ١٩٤٩م .

٣٠٤- الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي، إيليا الحاوي ، دار الثقافة، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٠٥- الروائي والأرض ، عبد المحسن طه بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١م .

٣٠٦- روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة ، إلياس أبو شبكة ، دار المكشوف ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٤٥م .

٣٠٧- الرواية في الأدب الفلسطيني ، أحمد أبو مطر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٠٨- الرواية في الوطن العربي – نماذج مختارة ، علي الراعي ، دار المستقبل العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٠٩- الرومانتيكية ، محمد غنيمي هلال ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٣١٠- الرومانتيكية في الشعر العربي المعاصر في سوريا ، جلال فاروق الشريف ، اتحاد الكتّاب العرب ، دمشق ، ١٩٨٠م .

٣١١- الرومانتيكية والواقعية في الأدب – الأصول الأيديولوجية ، حلمي مرزوق، دار النهضة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٣١٢- الرومانسية في الأدب الأوروبي بول فان تيفيم ، ترجمة صياح الهجيم ، وزارة الثقافة ، ١٩٨١م .

٣١٣- الرومانطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث ، عيسى بلاطة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٠م .

٣١٤- رياح حجرية ، محمد علي شمس الدين ، الدار العالمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣١٥- رياح المواقع ، علي غرم الله الدميني ، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ .

٣١٦- زمن الشعر، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٣١٧- زمن القهر والغضب ، أنسي الحاج .

٣١٨- الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية ، عبد الرزاق الهلالي ، بغداد ١٩٨٢م .

٣١٩- سارتر والوجودية ، مصطفى غالب ،دار ومكتبة الهلال بيروت ،١٩٨٦م .

٣٢٠- ساعات بين الكتب ، عباس محمود العقاد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٩م .

٣٢١- السكون المتحرك – دراسة في البنية والأسلوب ، علوي الهاشمي ، اتحاد كتّاب وأدباء الإمارات ، دبي ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٢٢- سلسلة الأحاديث الصحيحة محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩٢هـ .

٣٢٣- سلسلة تراث الإنسانية ، مجموعة من المؤلفين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٣٢٤- سنجاب يقع من البرج ، شوقي أبو شقرا ، دار النهار، بيروت ،١٩٧١م

٣٢٥- سنن أبي داود ، للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني ، دار الدعوة،استانبول ١٤٠١هـ .

٣٢٦- سنن الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .

٣٢٧- سنن الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل ، مطبعة المدني ، المدينة المنورة .

٣٢٨- سياسة الشعر ، أدونيس ، دار الآداب ببيروت ،الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٣٢٩- سير أعلام النبلاً ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٣٣٠- شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي ، عبد الكريم الجيلي ، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ، دار سعاد الصباح ، الكويت/القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٣١- شرف أصحاب الحديث الخطيب البغدادي ، أنقرة ، ١٩٧١م .

٣٣٢- الشطار ، محمد شكري ، دار الساقي بيروت ، الطبعة الأولى١٩٩٢م .

٣٣٣- شظايا ورماد ، نازك الملائكة ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ١٩٤٩م .

٣٣٤- شعراء البحرين المعاصرون - كشاف تحليلي مصور ، علوي الهاشمي، الطبعة الأولى١٩٨٨م .

٣٣٥- شعراء السعودية المعاصرون ، أحمد كمال زكي ، دار العلوم ، الرياض، الطبعة الأولى١٤٠٣هـ .

٣٣٦- شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ، عباس محمود العقاد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٧م .

٣٣٧- شعراء من الجزيرة العربية ، عبد الله بن سالم الحميد ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٣٣٨- شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد ، سعيد مصلح السريحي ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٣٣٩- الشعر بين الرؤيا والتشكيل ، عبد العزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م .

٣٤٠- الشعر التونسي المعاصر محمد صالح الجابري ، الشركةالتونسية للتوزيع ١٩٧٤م .

٣٤١- الشعر الحديث بين المحافظة والتجديد ، محمد بن سعد بن حسين ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٣٤٢- الشعر الحديث في الحجاز ، عبد الرحيم أبو بكر ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، ١٣٩٧هـ .

٣٤٣- الشعر الحديث في السودان ، عبده بدوي ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ١٩٦٤م .

٣٤٤- الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية خلال نصف قرن ، عبد الله الحامد ، نادي المدينة المنورة الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٣٤٥- الشعر العراقي الحديث - مرحلة وتطور ، جلال خيّاط ، دار الرائد العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .

٣٤٦- الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ، يوسف عز الدين ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ .

٣٤٧- الشعر العربي الحديث ، عبد الله سرور عبد الله ومحمد مصطفى هدارة، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى١٩٨٨م .

٣٤٨- الشعر العربي الحديث في لبنان ، منيف موسى ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٠م.

٣٤٩- الشعر العربي المعاصر ، عز الدين إسماعيل ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨١م .

٣٥٠- الشعر العربي المعاصر ، يوسف سامي اليوسف ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٥١- الشعر في إطار العصر الثوري ، عز الدين إسماعيل ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٤م .

٣٥٢- الشعر اللبناني - اتجاهات ومذاهب ، يوسف الصميلي ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٥٣- الشعر المعاصر ، محمد بنيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠م .

٣٥٤- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث ، مصطفى عبد اللطيف السحرتي ، المقتطف والمقطم ، القاهرة ١٩٤٨م .

٣٥٥- شعرنا الحديث إلى أين ، غالي شكري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٥٦- شعر الوجدان ، أبو شادي .

٣٥٧- الشعر والموت ، فؤاد رفقه ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٣٥٨- الشعر والهوية - دراسة ، مصطفى خضر ، الذاكرة للنشر والتوزيع ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٥٩- الشعر يكتب اسمه ، محمد جمال باروت ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٨١م .

٣٦٠- الشعرية العربية ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٣٦١- شفرات النص ، صلاح فضل ، دار الفكر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٣٦٢- شمائل الرسول ودلائل نبوته ، إسماعيل بن عمر بن كثير ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٦هـ .

٣٦٣- شهوة تتقدم في خرائط المادة ، أدونيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧م .

٣٦٤- الصحاح ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ومطبعة العلم للملايين ، بيروت .

٣٦٥- الصحافة الأدبية في المملكة العربية السعودية ، غازي زين عوض الله ، مكتبة مصباح ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ .

٣٦٦- صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .

٣٦٧- صحيح الجامع الصغير وزيادته ، محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

٣٦٨- صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري ، دار الدعوة ، استانبول ١٤٠١هـ .

٣٦٩- صحيح مسلم بشرح النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض .

٣٧٠- الصراع بين القديم والجديد في الشعر العربي ، محمد حسين الأعرجي، وزارة الثقافة والفنون بغداد ١٩٧٨م .

٣٧١- صفة الصفوة : ابن الجوزي ، مطبعة الأصيل ، حلب ، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ .

٣٧٢- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري ، علي البطل، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٧٣- الصوفية والسريالية ، أدونيس ، دار الساقي ، بيروت/لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٣٧٤- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين عبد الوهاب السبكي . تحقيق محمود محمد الطناجي ، وعبد الفتاح الحلو ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٨٣هـ .

٣٧٥- ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي ، علي أحمد محمد العريني ، مكتبة الخريجي ، الرياض .

٣٧٦- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب - مقاربة بنيوية تكوينية ، محمد بنيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٣٧٧- الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .

٣٧٨- عبد الوهاب البياتي في أسبانيا ، حامد أبو أحمد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٧٩- عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، عبد الرحمن الجبرتي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة .

٣٨٠- العدالة والحرية في فجر النهضة العربية .

٣٨١- العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية .

٣٨٢- عشت وشاهدت ، أنيس النصولي ، دار الكشاف ، بيروت ١٣٧٠هـ .

٣٨٣- العصافير وظل الشجرة علوي الهاشمي ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

٣٨٤- عقيدة الدروز – عقد ونقد ، محمد أحمد الخطيب ، دار عالم الكتب ، الرياض ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ .

٣٨٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، أبو إسماعيل عبد الرحمن الصابوني، الدار السلفية ، الكويت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٣٨٦- علامات = كتاب نقدي دوري ، سلسلة يصدرها النادي الأدبي بجدة .

٣٨٧- العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، محمد أركون ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

٣٨٨- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، أميل بوترو ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، مصر ، ١٩٧٣م .

٣٨٩- عن اللغة والأدب والنقد – رؤية تاريخية ورؤية فنية ، محمد أحمد العزب، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م .

٣٩٠- عهد الصبا في البادية ، اسحاق الدقس ، ترجمة عزيز ضياء ، تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ .

٣٩١- العواد قمة وموقف ، مجموعة مقالات لمجموعة كتاب ، نشره عبد الحميد مشخصي ، ومحمد سعيد الباعشن .

٣٩٢- عودة الاستعمار – من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج ، عبد الرحمن منيف وحداثيون آخرون ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٩٣- عون المعبود على سنن أبي داود ، ابو الطيب محمد شمس الحق عظيم آبادي ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٩٦٩م .

٣٩٤- الغربال ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٨م .

٣٩٥- الغربال الجديد ، ميخائيل نعيمة ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

٣٩٦- الغزل في الشعر العربي الحديث في مصر ، سعيد دعبيس ، بنغازي ليبيا ، الطبعة الأولى ١٩٧١م .

٣٩٧- الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة ، دريد يحيى الخواجه ، الذاكرة للتأليف والنشر ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٣٩٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة ، بيروت .

٣٩٩- فتح القدير محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، دار المعرفة . بيروت

٤٠٠- الفترة الحرجة في أدب الستينات ، رياض نجيب الريس ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

٤٠١- الفصحى لغة القرآن ، أنور الجندي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٤٠٢- الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون .

٤٠٣- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد ، محمد اركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م

٤٠٤- الفكر الإسلامي والتطور ، محمد فتحي عثمان ، الدار الكويتية ، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٦٩م .

٤٠٥- الفكر الأوروبي الحديث – الاتصال والتغيير في الأفكار ، فرانكلين – ل – باومر ، ترجمة أحمد حمدي محمود الهيئة المصرية العامة ، لقاهرة ١٩٨٩م .

٤٠٦- الفكر العربي الحديث ، رئيف خوري، دار المكشوف ، بيروت ١٩٧٣م .

٤٠٧- الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي .

٤٠٨- الفكر العربي في عصر النهضة العربية ، البرت حوراني ، دار النهار بيروت ، ١٩٧٧م .

٤٠٩- الفكر الوجودي عبر مصطلحات ، عدنان بن ذريل ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٨٥م .

٤١٠- فلسفة الالتزام في النقد، رجاء عيد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

٤١١- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، هنتر ميد ، ترجمة فؤاد زكريا ، مصر ١٩٧٥م .

٤١٢- فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

٤١٣- فلسفة الحداثة ، فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤١٤- فن الرواية في الأدب العربي السعودي المعاصر ، محمد صالح الشنطي، نادي جيزان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .

٤١٥- فن الشعر ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت الطبعة الخامسة ١٩٧٥م .

٤١٦- فن الشعر بين التراث والحداثة ، عبدالعزيز النعماني ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ .

٤١٧- الفن القصصي في القرآن الكريم محمد أحمد خلف الله ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

٤١٨- فن القصة في الأدب السعودي الحديث ، منصور الحازمي ، دار العلوم، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

٤١٩- فنون الأدب المعاصر في سوريا ، عمر الدقاق ، دار الشرق العربي ، بيروت .

٤٢٠- في الأدب التونسي المعاصر ، أبو زيّان السعدي ، دار المعارف ، تونس الطبعة الثانية ١٩٨٩م .

٤٢١- في الأدب الحديث ، عمر الدسوقي ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٦٦م .

٤٢٢- في الأدب الحديث - دراسات ومتابعات ، أنس داود ، هجر للطباعة والنشر ، الجيزة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٢٣- في الأدب والنقد محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٣ م .

٤٢٤- في أقانيم الشعر ، عبدالكريم الناعم ، دار الذاكرة ، حمص ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٤٢٥- في البحث عن الواقع ، منصور إبراهيم الحازمي ، دار العلوم ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٤٢٦- في البدء كانت الأنثى ، سعاد الصباح ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن .

٤٢٧- في الثقافة التونسية ، مُنْجي الشُمْلي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٤٢٨- في الثقافة المصرية ، محمود أمين العالم وعبدالعظيم أنيس ، تقديم حسين مروّة ، دار الفكر الجديد ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٥٥م .

٤٢٩- في الشعر السعودي المعاصر ، فوزي سعيد عيسى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٠م .

٤٣٠- في الشعر والشعراء ، عبده بدوي ، مكتبة الشباب ، القاهرة ١٩٧٥م.

٤٣١- في الشعر والنقد ، منيف موسى ، دار الفكر اللبناني ، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٣٢- في الشعرية كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٤٣٣- فيض القدير بشرح الجامع الصغير ، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهره ١٩٣٨م ٠

٤٣٤- في قضايا الشعر العربي المعاصر – دراسات وشهادات ، محمود أمين العالم وآخرون ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م ٠

٤٣٥- في النقد الأدبي ، عبدالعزيز عتيق ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٩٣ هـ٠

٤٣٦- في النقد الأدبي الحديث مجد محمد الباكير البرازي ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمّان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ٠

٤٣٧- في النقد الحديث – دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية ، نصرت عبدالرحمن ، مكتبة الأقصى ، عمّان الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ٠

٤٣٨- في نقد الشعر محمود الربيعي ، القاهرة ١٩٧٣م ٠

٤٣٩- في النقد والأدب ، ايليّا الحاوي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠م ٠

٤٤٠- في النهضة والتراكم ، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية ، عبدالله العروي وآخرون ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م ٠

٤٤١- قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله ، جلال العالم ، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ ٠

٤٤٢- القاموس المحيط ، مجد الدين الفيروز أبادي ، مطبعة دار المأمون ١٣٥٧هـ٠

٤٤٣- القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ، واصف أبو الشباب ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٤٠٨هـ ٠

٤٤٤- قراءات معاصرة محمد العامر الرميح ، بيروت ، مجلة الأديب ، ١٣٩٢هـ ٠

٤٤٥- القرآن نظرة عصرية جديدة محمد أحمد خلف الله ، بيروت ١٩٧٢م ٠

٤٤٦- قراءة جديدة لتراثنا النقدي ، أبحاث ومناقشات ندوة أقيمت في نادي جدة الأول الثقافي عام ١٤٠٩هـ ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٤٤٧- قراءة جديدة لشعرنا القديم صلاح عبد الصبور ، منشورات اقرأ ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .

٤٤٨- قصة الأدب المهجري ، محمد عبدالمنعم خفاجي ، القاهرة ١٩٦٩م .

٤٤٩- قصة الحضارة ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران ، القاهرة ١٩٥٧م.

٤٥٠- قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٤٠٨هـ .

٤٥١- القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية ، سمحي ماجد الهاجري ، النادي الأدبي بالرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٥٢- قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، توفيق الطويل ، مصر ، الطبعة الثانية.

٤٥٣- القصيدة الحديثة وأعباء التجاوز ، أبو عبدالرحمن الظاهري ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٥٤- قضايا الشعر الحديث ، جهاد فاضل ، دار الشروق ، بيروت / القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .

٤٥٥- قضايا الشعر المعاصر ، نازك الملائكة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٩٨١م .

٤٥٦- قضايا الفكر في الأدب المعاصر ، وديع فلسطين ، دار الآداب بيروت .

٤٥٧- قضايا من الفكر العربي ، يوسف عزالدين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٤٥٨- قضايا وشهادات - كتاب ثقافي دوري ، هيئة التحرير عبدالرحمن منيف، فيصل دراج ، سعد الله ونوس ، جابر عصفور ، العدد الأول ، طه حسين ، : العقلانية - الديموقراطية - الحداثة ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ، قبرص ، الطبعة الأولى ربيع ١٩٩٠م .

٤٥٩- قضايا وشهادات ، العدد الثاني ، الحدثة - النهضة - التحديث- القديم والجديد ، الطبعة الأولى صيف ١٩٩٠م .

٤٦٠- قضايا وشهادات ، العدد الثالث ، الحداثة - الوطني - الاختلاف - حداثة الآخر ، الطبعة الأولى صيف ١٩٩٠م .

٤٦١- قواعد المنهج - علم الاجتماع ، اميل دور كايم ، ترجمة محمود قاسم ، القاهرة ١٩٧٤م .

٤٦٢- قول في النقد وحداثة الأدب ، يوسف عزالدين ، دار أميّة ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٦٣- القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه ، ثريا عبدالفتاح ملحس ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٤٦٤- قضية الشعر الجديد محمد النويهي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧١م .

٤٦٥- الكاتبات السوريات ، مروان المصري ، محمد علي علاني، الأهالي ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٤٦٦- الكاتب والمنفى - هموم وآفاق الرواية العربية ، عبدالرحمن منيف دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٦٧- كأس لخمر ، سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦١م .

٤٦٨- كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ١٩٨٨م .

٤٦٩- الكتابة بسيف الثائر ، علي بن الفضل ، عبدالعزيز المقالح ، بيروت ١٩٧٨م .

٤٧٠- الكتابة خارج الأقواس ، سعيد بن مصلح السريحي ، نادي جيزان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٤٧١- الكتابة ضد الكتابة ، عبدالله محمد الغذامي ، دار الآداب ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٤٧٢- الكتابة على الطين ، عبدالوهاب البياتي ، دار الشروق ، القاهرة / بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

٤٧٣- كتب غيّرت الفكر الإنساني أحمد محمد الشنواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

٤٧٤- كتب غيّرت وجه العالم ، روبرت داونز ، ترجمة أحمد صادق ، ادارة الثقافة .

٤٧٥- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، اسماعيل بن محمد العجلوني ، مكتبة المقدس ، القاهرة ١٣٥١هـ .

٤٧٦- الكلاسيكية عبدالحكيم حسان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٤٧٧- الكلاسيكية في الشعر الغربي والعربي ، ايليا الحاوي ، دار الثقافة ، بيروت .

٤٧٨- الكلاسيكية والأصول الفنية للدراما ، محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

٤٧٩- كلام البدايات ، أدونيس ، دار الآداب بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٤٨٠- الكون الشعري عند نزار قباني ، محي الدين صبحي الدار العربية للكتاب ، ليبيا/ تونس ١٩٨٢م .

٤٨١- لبنان إن حكى ، سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٤٨٢- لبنان الشاعر ، صلاح لبكي ، دار الحكمة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٥٧م .

٤٨٣- لبنان والنهضة العربية الحديثة ، جبران مسعود ، بيت الحكمة ، بيروت ١٩٦٧م .

٤٨٤- لسان العرب المحيط ، ابن منظور ، دار لسان العرب ، بيروت .

٤٨٥- لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧١م .

٤٨٦- اللغة في الأدب الحديث – الحداثة والتجريب ، جاكوب كورك ، ترجمة ليون يوسف وعزيز عمانوئيل ، دار المأمون ، بغداد ، ١٩٨٩م .

٤٨٧- لغة القرآن – مكانتها والأخطار التي تهددها ، إبراهيم أبو عباة ، دار الوطن للنشر ، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٣هـ .

٤٨٨- ماء إلى حصان العائلة ، شوقي أبو شقرا ، دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦٢م .

٤٨٩- ما بعد الحداثة – العرب في لقطة فيديو ، مي غصوب ، دار الساقي ، بيروت / لندن ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٩٠- ما الحداثة ، هنري لوفيفر ، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٤٩١- ماركسية القرن العشرين ، روجيه جارودي ، ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٧٢م .

٤٩٢- الماركسية والأدب ، غالي شكري ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٤٩٣- ما هو الأدب ، جان بول سارتر ، ترجمة جورج طرابيشي ، المكتب التجاري ، بيروت ١٩٦١م .

٤٩٤- مباهج الحرية في الرواية العربية شاكر النابلسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٤٩٥- متابعات أدبية ، محمد صالح الشنطي ، جمعية الثقافة والفنون بالدمام ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

٤٩٦- المثقفون والغرب ، هشام شرابي ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٨م .

٤٩٧- المجد دون في الإسلام ، أمين الخولي ،دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٤٩٨- المجدلية سعيد عقل ، المكتب التجاري ، بيروت ،الطبعة الثانية ١٩٦٠م -

٤٩٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مكتبة القدس، القاهرة ، ١٣٥٢هـ.

٥٠٠- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض .

٥٠١- المجموعة الكاملة العربية ، جبران خليل جبران ، دار صادر ، بيروت .

٥٠٢- مجنون التراب - دراسة في شعر وفكر محمود درويش ، شاكر النابلسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥٠٣- محاضرات في النصرانية ، محمد أبو زهرة ، مصر ، الطبعة الرابعة .

٥٠٤- محاضرات النادي الأدبي والثقافي بجدة ، من إصدار النادي نفسه في سلسلة .

٥٠٥- محاولات في النقد ، محمد محمد علي ، المجلس القومي للآداب والفنون، السودان ١٣٧٧هـ .

٥٠٦- محمد الفيتوري شاعر الحس والوطنية والحب ، منيف موسى ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٥٠٧- محمد مندور وتنظير النقد العربي ، محمد برادة ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٥٠٨- محمود درويش شاعر الأرض المحتلة ، رجاء النقاش ، المؤسسة العربية، بيروت ، ١٩٧٢م .

٥٠٩- محمود سامي البارودي ، شاعر النهضة ، علي الحديدي ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٥١٠- مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنكليزي ، عبدالوهاب المسيري ، ومحمد علي زيد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٥١١- مداخلات - مباحث نقدية ، علي حرب ، دار الحداثة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

٥١٢- مداخل إلى الشعر العراقي الحديث بلند الحيدري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥١٣- مدارات نقدية في اشكالية النقد والحداثة والإبداع ، فاضل ثامر ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

٥١٤- مدارج السالكين بين منازل « إياك نعبد وإياك نستعين » ابن قيم الجوزية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٨٢هـ .

٥١٥- مدخل إلى الشعر العربي الحديث - دراسة نقدية - نذير العظمة ، دار البلاد والنادي الأدبي الثقافي بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

٥١٦- مدخل إلى علم السياسة ، هارولد لاسكي ، ترجمة عزالدين محمد حسين ، القاهرة ١٩٦٥م .

٥١٧- مذاهب الأدب الغربي، عبدالباسط بدر ، شركة الشعاع للنشر الكويت ، ١٤٠٥هـ .

٥١٨- مذاهب الأدب معالم وانعكاسات ، ياسين الإيوبي ، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٤م .

٥١٩- المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ، فيليب فان تيغم ، ترجمة فريد انطونيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

٥٢٠- المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية ، نبيل راغب ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٥٢١- المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، شكري محمد عياد ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب ، الكويت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ .

٥٢٢- المذاهب الاقتصادية الكبرى ، جورج سول ، ترجمة راشد البراوي ، مصر ١٩٦٥م .

٥٢٣- مذاهب فكرية معاصرة ، محمد قطب ، دار الشروق ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٤٠٩هـ .

٥٢٤- المذاهب النقدية ، ماهر حسن ، النهضة المصرية ، القاهرة .

٥٢٥- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة جورج طرابيشي ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعةالأولى ١٩٩٣م .

٥٢٦- مرآة المنفى ، أسئلة في ثقافة النفط والحرب ، غالي شكري ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن .

٥٢٧- المرشد الأمين للبنات والبنين ، رفاعة رافع الطهطاوي ، مصر ، ١٢٨٩هـ.

٥٢٨- مساءلة الحداثة ، محمد بنيس ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٥٢٩- مسارات التحولات - قراءة في شعر أدونيس ، أسيمة درويش ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٥٣٠- المستدرك على الصحيحين ، أبو عبدالله النيسابوري الحاكم ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .

٥٣١- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ١٩٧٨م .

٥٣٢- مشكاة المصابيح ، الخطيب التبريزي ، تحقيق الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية .

٥٣٣- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، كرسون ، ترجمة عبدالحليم محمود ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٥٣٤- مصادر الأدب النسائي ، في العالم العربي الحديث ، جوزيف زيدان ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٤٠٦هـ .

٥٣٥- مصور أعلام الفكر العربي ، سعيد جودة السحار ، مكتبة مصر .

٥٣٦- معارك أدبية قديمة ومعاصرة ، عبداللطيف شرارة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

٥٣٧- المعاصرة بين الرؤيا والكلمات ، محمد علي قدس ، دار البلاد ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٥٣٨- معالم تاريخ الإنسانية ، هـ . ج . ويلز ترجمة عبدالعزيز جاويد ، القاهرة ، ١٩٦٧م .

٥٣٩- معالم التنزيل ، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ، تحقيق خالد العك ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ .

٥٤٠- معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ، منذر معاليقي، دار اقرأ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٥٤١- معالم النقد الأدبي عبدالرحمن عثمان ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م.

٥٤٢- معجم الأدباء والكتاب ، أصدرته الدائرة للإعلام المحدودة ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٥٤٣- المعجم الأدبي ، جبور عبدالنور ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٤.

٥٤٤- معجم الأسماء المستعارة وأصحابها ، يوسف أسعد داغر ، مكتبة لبنان، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

٥٤٥- معجم المطبوعات العربية في المملكة العربية السعودية ، علي جواد الطاهر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٤٠٥هـ .

٥٤٦- معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبدالسلام هارون ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٦٦هـ .

٥٤٧- معجم كتاب سورية ، أديب عزت ، دار الوثبة ، دمشق .

٥٤٨- معجم الكتاب والمؤلفين في المملكة العربية السعودية الدائرة للإعلام المحدودة ، الرياض ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ .

٥٤٩- معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين ، عبدالقادر عيّاش ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٥٥٠- معرفة السنن والآثار ، البيهقي تحقيق السيد أحمد صقر ، أشرف على إصداره محمد توفيق عويضة .

٥٥١- معركة جديدة في قضية المرأة ، نوال السعداوي . سينا للنشر ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٥٥٢- مع الشعر المعاصر في اليمن - نقد وتاريخ ، أحمد محمد الشامي ، بيروت ، ١٩٨٠م .

٥٥٣- معهم حيث هم - لقاءات فكرية ، سالم حميش ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

٥٥٤- المفاهيم السياسية في التدول العربي المعاصر - مفاهيم منهجية ، سعيد بنسعيدالعلوي .

٥٥٥- مفاهيم وقضايا إشكالية ، محمود أمين العالم ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

٥٥٦- المفردات في غريب القرآن ، ابن القاسم ، حسين بن محمد الأصفهاني، دار المعرفة ، بيروت .

٥٥٧- مفرد بصيغة الجمع ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٥م .

٥٥٨- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث لمشتهرة على الألسنة ، محمد بن عبدالرحمن السخاوي ، تحقيق عبدالله محمد الصديق، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٣٧٥هـ .

٥٥٩- مقاصد الشريعة ومكارمها ، علال الفاسي، الرباط ١٩٧٩م .

٥٦٠- المقالة في الأدب السعودي الحديث ، محمد بن عبدالله العوين ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .
٥٦١- مقدمة للشعر العربي ، أدونيس ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م .
٥٦٢- مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي عبد الباسط بدر ، دار المنارة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .
٥٦٣- ملامح الأدب السعودي عمر الطيب الساسي ، مكتبة تهامه ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .
٥٦٤- ملامح الأدب العربي الحديث ، أنطوان غطاس كرم ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٨٠م .
٥٦٥- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، رفاعة رافع الطهطاوي ، مصر ، ١٣٣٠هـ .
٥٦٦- من أين يجيء الحزن ، علوي الهاشمي ، دار المعارف ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .
٥٦٧- من التراث إلى الثورة طيب تزيني ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٦م .
٥٦٨- المنجد في اللغة العربية ، ابراهيم عزوز ، مكتبة غريب ، القاهرة .
٥٦٩- من دفتر الصمت ، محمد عفيفي مطر .
٥٧٠- منشأ الفكر الحديث - ترجمة موجزة لقصة الفكر الغربي ، عبدالرحمن مراد ، دمشق .
٥٧١- من قضايا التجديد والإلتزام في الأدب العربي ، ناجي علوش ، الدار العالمية للكتاب ، ليبيا / تونس ١٣٩٩هـ .
٥٧٢- منهج الفن الإسلامي ، محمد قطب ، دار الشروق ، بيروت .

٥٧٣- منهج الواقعية في الإبداع الأدبي ، صلاح فضل ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ .

٥٧٤- الموافقات في أصول الشريعة ، أبو اسحق الشاطبي ، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ .

٥٧٥- المواقف والمخاطبات ، محمد عبدالجبار النفري ، تحقيق آرثر أربري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .

٥٧٦- المؤامرة على الفصحى ، أنور الجندي ، دار الاعتصام ، القاهرة .

٥٧٧- الموجز في تاريخ الأدب السعودي عمر الطيب الساسي ، مكتبة تهامة ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

٥٧٨- الموسوعة الأدبية – دائرة معارف لأبرز أدباء المملكة العربية السعودية عبدالسلام طاهر الساسي ، نادي الطائف الأدبي .

٥٧٩- الموسوعة الصحفية العربية ، حسين العودات ، يسين الشكر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ١٩٩٠م .

٥٨٠- الموسوعة العربية الموسعة ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، بإشراف محمد شفيق غربال ، نشر دار إحياء التراث العربي .

٥٨١- موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .

٥٨٢- الموقف من الحداثة ، ومسائل أخرى ، عبدالله محمد الغذامي ، دار البلاد للطباعة والنشر ، جدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ .

٥٨٣ – النار والجوهر ، جبرا ابراهيم جبرا ، دار القدس ١٩٧٥م .

٥٨٤- نَبْتُ الصمت – دراسة في الشعر السعودي المعاصر ، شاكر النابلسي، العصر الحديث ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٥٨٥- النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية ، محمد عبدالرحمن الشامخ ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ .

٥٨٦- النثر المهجري ، عبدالكريم الأشتر ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ١٩٦١م .

٥٨٧- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا النقدي ، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء .

٥٨٨- نحو ثورة في الفكر الديني ، محمد النويهي ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٥٨٩- نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ، توفيق سلوم ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٥٩٠- نحو نقد أدبي معاصر ، عيسى الناعوري ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا/ تونس ١٩٨١م .

٥٩١- الندوات الفكرية في المهرجان الوطني للتراث والثقافة السادس ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١١هـ .

٥٩٢- الندوات والمحاضرات - المهرجان الوطني للتراث والثقافة الخامس ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١٠هـ .

٥٩٣- الندوات والمحاضرات - المهرجان الوطني للتراث والثقافة السابع ، من إصدارات المهرجان ، الرياض ، ١٤١٣هـ .

٥٩٤- ندوة الأدب في الخليج العربي ، سلسلة ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٥٩٥- الندوة الثقافية الكبرى - الموروث الشعبي وعلاقته بالإبداع الفني والفكري في العالم العربي ، المهرجان الوطني للتراث والثقافة ، الرياض ، ١٤١٠هـ

٥٩٦- ندوة مواقف ،الإسلام والحداثة ، مجموعة حداثيين ، دار الساقي ، لندن، الطبعة لأولى ١٩٩٠م .

٥٩٧- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروة ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

٥٩٨- نشأة الصحافة في المملكة العربية السعودية ، محمد عبدالرحمن الشامخ ، دار العلوم، الرياض١٤٠٢هـ .

٥٩٩- النص القرآني وآفاق الكتابة ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦٠٠- النص المفتوح - قراءات في شعر عبدالعزيز المقالح ، مجموعة من الكتاب ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .

٦٠١- النظام الجديد أنطون سعادة ، دمشق ، ١٩٥٠م .

٦٠٢- النظام والكلام ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ،الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٦٠٣- نظرات في الدين ، عبدالله غزالي، النهضة المصرية القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦٠٤- نظرات في العلم والأدب ، أحمد عبدالغفور عطار ، أحمد كمال زكي ، محمود شاكر ، نادي جازان الأدبي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

٦٠٥- نظرية الإبداع المهجرية ، أسعد دوراكوفيتش ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٩م .

٦٠٦- نظرية البنائية في النقد الأدبي ، صلاح فضل ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

٦٠٧- نظرة جديدة إلى التراث - محمد عمارة ، المؤسسة العربية بيروت ١٩٧٩م .

٦٠٨- النظرية والنقد بعد البنيوية ، جوناثان كولر .

٦٠٩- النقد الأدبي ، أحمد أمين ، نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٦٣م .

٦١٠- النقد الأدبي ، محمد مندور ، مطبعة النهضة ، القاهرة .

٦١١- النقد الأدبي الحديث ، محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة / دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣م .
٦١٢- النقد الأدبي الحديث في الخليج العربي ، محمد عبدالرحيم كافود ، دار قطري بن الفجاءة ، قطر ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ .
٦١٣- النقد الأدبي الحديث في العراق ، أحمد مطلوب ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٨م .
٦١٤- النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا ، فؤاد أبو منصور .
٦١٥- نقد الحقيقة ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .
٦١٦- نقد الشعر العربي الحديث في العراق ، عباس توفيق ، بغداد ١٩٧٨م .
٦١٧- نقد العقل العربي محمد عابد الجابري
١- تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م .
٢- بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م .
١- العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .
٦١٨- نقد العقل الغربي – الحداثة ما بعد الحداثة ، مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .
٦١٩- نقد النص ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .
٦٢٠- النقد والحداثة ، عبد السلام المسدي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٦٢١- النقطة والدائرة - مقتربات في الحداثة العربية ،طراد الكبيسي .

٦٢٢- النهاية في غريب الحديث والأثر ، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

٦٢٣- النهاية في الفتن ، ابن كثير ، تحقيق طه زيني ، دار الكتب الحديثة، القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦٢٤- نهر الرماد ، خليل حاوي ،دار الطليعة ، بيروت ،الطبعة الثالثة ١٩٦٢م .

٦٢٥- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، غالي شكري، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨م .

٦٢٦- ها أنت أيها الوقت - سيرة شعرية ثقافية ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م .

٦٢٧- هذا الشعر، أحمد سليمان الأحمد ، مكتبة النوري ، دمشق .

٦٢٨- هذا الشعر الحديث ، عمر فرّوخ ، دار لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٦٢٩- الهزيمة الأيديولوجية المهزومة ، ياسين الحافظ دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩م .

٦٣٠- هل تسمحون لي أن أحب وطني ، سعاد الصباح ، دار سعاد الصباح ، الكويت /القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٦٣١- هموم الثقافة العربية ، فرحان صالح ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٦٣٢- هواجس في طقس الوطن ، عبدالله الصيخان ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٦٣٣- وثبة الشرق ، إسماعيل مظهر ، دار العصور ، القاهرة .

٦٣٤- وحي الصحراء ، محمد سعيد عبدالمقصود ، وعبدالله بلخير ، مطبعة الحلبي ، القاهرة .

٦٣٥- وسائل الاتصالات - نشأتها وتطورها ، خليل صابات ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ١٩٨٧م .

٦٣٦- وطنية شوقي ، أحمد الحوفي ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة .

٦٣٧- ومضات في ديوان العواد ، علي المصري ، دار مجلة الثقافة ، دمشق ، ١٣٩٩هـ .

٦٣٨- والنهر يلبس الأقنعة ، محمد عفيفي مطر ، وزارة الأعلام العراقية ، ١٩٧٥م .

٦٣٩- ينابيع الرؤيا ، جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م .

٦٤٠- يوميات يمانية في الأدب والفن ، عبدالعزيز المقالح ، دار العودة ، بيروت .

فهرس الصحف والمجلات

الصحيفة		مكان الصدور
صحيفة الاتحاد	يومية	أبو ظبي – الإمارات العربية المتحدة
صحيفة الأضواء	أسبوعية	البحرين
صحيفة الأهالي	يومية	القاهرة – مصر
صحيفة الأهرام	يومية	القاهرة – مصر
صحيفة الأنباء الثقافية	يومية	المغرب
صحيفة الأيام الثقافية	يومية	المغرب
صحيفة البعث	يومية	دمشق – سوريا
صحيفة الجزيرة	يومية	الرياض – المملكة العربية السعودية
صحيفة الحرية	يومية	بغداد – العراق
صحيفة الخليج	يومية	الشارقة- الإمارات العربية المتحدة
صحيفة الرياض	يومية	الرياض- المملكة العربية السعودية
صحيفة السياسة	يومية	الكويت
صحيفة الشرق الأوسط	يومية	لندن- بريطانيا الشركة السعودية للأبحاث والتسويق
صحيفة صوت الحجاز	أسبوعية	مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية
صحيفة عكاظ	يومية	جدة – المملكة العربية السعودية
صحيفة القبس	يومية	الكويت
صحيفة المدينة	يومية	جدة-المملكة العربية السعودية
صحيفة المسائية	يومية	الرياض-المملكة العربية السعودية

صحيفة المسلمون	أسبوعية	لندن- بريطانيا الشركة السعودية للأبحاث والتسويق
صحيفة الندوة	يومية	مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية
صحيفة النهار	يومية	بيروت – لبنان
صحيفة الوطن	يومية	الكويت
صحيفة اليوم	يومية	الدمام/المملكة العربية السعودية
مجلة إبداع	شهرية	القاهرة – مصر
مجلة أبوللو	فصيله	القاهرة – مصر
مجلة الاجتهاد	فصلية	بيروت – لبنان
مجلة الآداب	شهرية	بيروت – لبنان
مجلة أدب	فصلية	بيروت – لبنان
مجلة الأدبية	شهرية	النادي الأدبي-المملكة العربية السعودية
مجلة أدب ونقد	شهرية	القاهرة – مصر
مجلة الأديب	شهرية	بيروت – لبنان
مجلة الأديب المعاصر	فصلية	بغداد – العراق
مجلة الأسبوع العربي	أسبوعية	بيروت – لبنان
مجلة الاعتصام	شهرية	القاهرة – مصر
مجلة اقرأ	أسبوعية	جدة-المملكة العربية السعودية
مجلة الأقلام	شهرية	بغداد – العراق
مجلة ألف باء	أسبوعية	بغداد – العراق
مجلة بيادر	غير محدد	ملف ثقافي يصدره نادي أبها الأدبي المملكة العربية السعودية

مجلة التعاون	شهرية	الإمارات
مجلة التوباد	فصلية	الرياض-المملكة العربية السعوديه
مجلة الثقافة الجديدة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة الثقافة الجديدة	فصلية	الدار البيضاء- المغرب
مجلة الثقافة الوطنية	شهرية	بغداد - العراق
مجلة الثورة والعمل	نصف شهرية	الجزائر
مجلة الجيل	نصف شهرية	الرئاسة العامة لرعاية الشباب الرياض - المملكة العربية السعودية
مجلة الحرس الوطني	شهرية	الرياض - المملكة العربية السعودية
مجلة الحرية	أسبوعية	بيروت - لبنان ثم قبرص
مجلة الحوادث	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة حوار	كل شهرين مرة	بيروت - لبنان
مجلة الدارة	ربع سنوية	الرياض -المملكة العربية السعودية
مجلة دراسات عربية	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الدستور	أسبوعية	بيروت ثم انتقلت إلى لندن
مجلة الدعوة	أسبوعية	المملكة العربية السعودية
مجلة الدعوة	شهرية	جمهورية مصر العربية
مجلة الرؤية	أسبوعية تصدر شهرياً مؤقتاً	بيروت - لبنان
مجلة الرياضة والشباب	أسبوعية	دبي - الإمارات
مجلة السراج	شهرية	عُمان
مجلة السينما والناس	أسبوعية	القاهرة- مصر
مجلة الشراع	أسبوعية	بيروت - لبنان

مجلة الشرق	أسبوعية	الدمام -المملكة العربية السعودية
مجلة الشروق	أسبوعية	الشارقة-الإمارات
مجلة شعر	فصيلة	بيروت - لبنان
مجلة الشعر	فصلية	القاهرة - مصر
مجلة الشعر	شهرية	تونس
مجلة شؤون أدبية	فصلية	الإمارات
مجلة شؤون فلسطينية	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الطريق	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الطريق الجديد	أسبوعية	تونس
مجلة الطليعة الأدبية	شهرية	بغداد - العراق
مجلة عالم الفكر	فصلية	الكويت
مجلة العربي	شهرية	الكويت
مجلة المجلة العربية	شهرية	الرياض- المملكة العربية السعودية
مجلة العلوم الاجتماعية	فصلية	الكويت
مجلة العواصف	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة الغدير	شهرية	الكويت
مجلة فصول	فصلية	القاهرة - مصر
مجلة الفكر	شهرية	تونس
مجلة الفكر الجديد	شهرية	العراق
مجلة الفكر العربي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الفكر العربي المعاصر	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الفكر المعاصر	شهرية	القاهرة - مصر

مجلة فكر وفن	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة الفيصل	شهرية	الرياض-المملكة العربية السعودية
مجلة القافلة	شهرية	شركة أرامكو ، الدمام المملكة العربية السعودية
مجلة القاهرة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة كتابات معاصرة	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الكرمل	فصلية	بيروت- لبنان ثم في قبرص منذ١٩٨٢م
مجلة الكفاح العربي	أسبوعية	بيروت - لبنان
مجلة كل الأسرة	أسبوعية	الشارقة - الإمارات
مجلة كلمات	فصلية	البحرين
مجلة المجتمع	أسبوعية	الكويت
مجلة المجلة	شهرية	القاهرة - مصر
مجلة المجلة	أسبوعية	الشركة السعودية للأبحاث والتسويق لندن - بريطانيا
مجلة المجمع العلمي العراقي	فصلية	بغداد العراق
مجلة المدى	فصلية	دمشق - سوريا
مجلة مزون	شهرية	عجمان - الإمارات
مجلة المستقبل العربي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة المسلم المعاصر	فصلية	الكويت
مجلة المقتطف	شهرية	جمهورية مصر العربية
مجلة المنار	أسبوعية	قبرص
مجلة المنتدى	شهرية	دبي-الإمارات العربية المتحدة

مجلة المنهل	شهرية	جدة -المملكة العربية السعودية
مجلة مواقف	فصلية	بيروت - لبنان
مجلة الموقف الأدبي	شهرية	دمشق - سوريا
مجلة الناقد	شهرية	لندن - بريطانيا
مجلة النهار العربي والدولي	شهرية	بيروت - لبنان
مجلة الوحدة	شهرية	الرباط - المغرب
مجلة الوسط	أسبوعية	لندن - بريطانيا
مجلة الوطن العربي	أسبوعية	باريس - فرنسا
مجلة اليسار العربي	شهرية	باريس - فرنسا
مجلة اليمامة	أسبوعية	الرياض-المملكة العربية السعودية

١١٢

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الباب الأول

مفهوم الحداثة ونشأتها ومصادرها

الباب الثاني

اتجاهات الحداثة ودعاتها ووسائل نشرها

الباب الثالث

أسس الحدثة وآثارها